

Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese.

I.

(§ 1—6, 3).

Inaugural-Dissertation,

welche mit Genehmigung der

hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der kgl. Universität Breslau

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

Mittwoch, den 24. Juli 1907, mittags 12 Uhr

in der

Aula Leopoldina

öffentlich verteidigen wird

Paul Heinisch,

Cooperator in Zauchwitz, Kr. Leobschütz.



Opponenten:

Ignatz Kubischok, Präfekt am fürstbischöfl. theol. Konvikt,
Kurt Nega, cand. theol.

Münster i. W. 1907.

Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Von der katholisch-theologischen Fakultät zum Druck genehmigt
auf Antrag des Referenten Prof. Dr. Nickel.

Die ganze Studie, von welcher hier nur die ersten fünf Paragraphen und ein Teil des sechsten vorliegen, erscheint demnächst als 1. Heft der „Alttestamentlichen Abhandlungen“ herausgegeben von Prof. Dr. Joh. Nickel (Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung in Münster i. W.).

§ 1. Griechen und Juden in den letzten Jahrhunderten vor Christus.

Zu einer Zeit, in welcher durch Alexander den Großen die nationale Selbständigkeit der Völker aufgehoben, der Westen und der Osten, Griechen und Barbaren einander näher gebracht und in den wichtigsten Beziehungen gleichgestellt wurden, in welcher auch die Abgeschlossenheit, in der bis dahin griechische Geistesbildung sich entwickelt hatte, aufhörte und die Hellenen die größten geistigen Eroberungen machten, trat zum erstenmal das auserwählte Volk Gottes mit seiner mündlichen Überlieferung und seiner schriftlich aufgezeichneten Offenbarung in nähere Berührung mit der griechischen Welt. Griechische Betriebsamkeit drang in Palästina ein, gründete neue Städte und baute alte um, so daß griechische Ortsnamen bald in Menge im hl. Lande auftauchten. Der Geschäftsverkehr führte die Juden in die griechischen Städte Palästinas und über diese hinaus nach Kleinasien, Griechenland, Nordafrika, und bald erstreckte sich die jüdische Diaspora vom Innern Asiens bis an die Säulen des Herkules. Auch in der Zerstreuung bewahrten die Juden ihre religiöse Eigenart¹⁾. Sie besaßen fast überall Duldung ihres Kultus. Sie beobachteten Sabbate, Neumonde und Jahresfeste. Die Tempelsteuer wurde regelmäßig nach Jerusalem abgeführt, bis sie nach der Zerstörung der Stadt und des Tempels an den Jupiter Capitolinus entrichtet werden mußte. An den Hauptfesten wallfahrteten viele Juden regelmäßig nach Jerusalem. Im römischen Reich hatten sie eigene Vermögensverwaltung, sogar eigene Jurisdiktion, oft in Kriminalsachen, immer in Zivilsachen, und Befreiung vom Heeresdienste. Trotzdem aber die Juden der Diaspora in dieser Weise, wie es das Gesetz zur Pflicht machte, von ihrer heidnischen Umgebung sich abschlossen, so konnten doch selbst die der Religion der

¹⁾ Schürer, Geschichte des jüd. Volkes³ III, 91—102.

Väter am treuesten Anhängenden der Pflege der griechischen Sprache nicht entraten, da sie durch den täglichen Verkehr auf sie angewiesen waren. Als dann auch die Kenntnis des Hebräischen unter ihnen immer mehr abnahm, so daß sie schließlich die hl. Schrift nicht mehr in der ursprünglichen Sprache verstanden, da wurde eine griechische Übersetzung der Bibel zur Notwendigkeit, und diese entstand in Alexandria.

Schon bei Beginn des babylonischen Exils hatten Auswanderungen der Juden nach Egypten stattgefunden¹⁾. Unter den ersten Begründern Alexandrias sollen sich Juden befunden haben, und unter Ptolemäus I. Lagi war eine größere jüdische Kolonie dort angesiedelt worden²⁾. Da die Juden in Alexandria einen so starken Bruchteil der Bevölkerung ausmachten, daß sie im ersten Jahrhundert v. Chr. von den fünf Quartieren der Stadt zwei inne hatten³⁾, bildeten sie, obgleich mit dem Bürgerrecht ausgestattet, einen selbständigen Kommunalverband mit einem Ethnarchen an der Spitze⁴⁾. Nirgends aber übte die veränderte Umgebung einen solchen Einfluß auf jüdisches Denken aus als hier. In dieser Weltstadt herrschte der regste geistige Verkehr. Die verschiedenartigsten religiösen und philosophischen Ideen trafen hier zusammen. Der Orient spendete seine eigentümlichen Naturreligionen, seine Emanationslehren, seine dualistischen Systeme, die griechische Bildung ihre höchsten Blüten. Trotz ihres Partikularismus konnten die Gebildeten unter den Juden sich dem Einflusse des hellenischen Ideenkreises nicht entziehen. Sie traten aus ihrer Abgeschlossenheit heraus, machten sich mit griechischer Sitte und Kunst bekannt und studierten griechische Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen. Sie lernten nun eine ihren Vätern völlig fremde Form des Heidentums kennen, auf die die bisherigen jüdischen Vorstellungen vom Heidentume nicht paßten, und namentlich konnte es nicht fehlen, daß sie bei den griechischen Philosophen Gedanken wiederfanden, die ihrer eigenen religiösen Überzeugung nahe standen. Besonders die Systeme Platos und der Stoiker zogen sie an, jenes durch seinen Idealismus, dieses durch seine Moral. Für die Juden entstand jetzt die schwierige

¹⁾ Jer. 26, 21 ff.; 43, 5 ff.

²⁾ Joseph. Ant. XII, 7; vgl. Bell. Jud. II, 487, 488.

³⁾ Philo in Flacc. M. II, 525.

⁴⁾ Joseph. Ant. XIV, 117.

Aufgabe, diese neue Gedankenwelt mit ihren bisherigen Anschauungen und Vorstellungen auszugleichen, antike Philosophie und Offenbarungsglauben zu versöhnen. Aber noch eine zweite Aufgabe harrte der Lösung. Die Juden bildeten in ihrer Sonderstellung immerhin ein fremdes Element in der hellenischen Welt und waren überall unbequeme Mitbürger, die *despectissima pars servientium*, die *taeterrima gens*¹⁾. Ihre Religion galt als *barbara superstitio*²⁾. Es wurde ihnen vorgeworfen, daß ihr Volk allen übrigen Kulturvölkern an Alter weit nachstehe und daß es für die Kultur nichts geleistet habe³⁾. Besonders forderten sie den Spott heraus durch die Enthaltung vom Schweinefleisch, die Sabbatfeier und die bildlose Gottesverehrung. Daß die Juden das Schweinefleisch so verabscheuten, wurde von ihren Gegnern spöttisch dadurch erklärt, daß dieses Tier der Krätze ausgesetzt sei, einer Krankheit, an der die Juden einst selbst gelitten hätten, weshalb sie in Egypten übel behandelt worden wären⁴⁾. Die Sabbatfeier erschien den Heiden als Trägheit, die bildlose Gottesverehrung als *ἀθεότης*. Die Berechtigung des Monotheismus den gebildeten Griechen gegenüber darzutun war nicht zu schwer. Daß die griechische Philosophie sich den religiösen Problemen zugewandt hatte, kam den Juden hierbei sehr zustatten. Auch für die Lehre, daß man von Gott kein Bild machen könne, fanden die Juden den Boden bereits von der Philosophie vorbereitet. Hatte sich schon Zeno gegen Tempel und Bilder erklärt⁵⁾, so zeigte sich später bei den Griechen immer mehr eine Verinnerlichung des religiösen Bewußtseins. Der Stoiker Varro meinte, es stünde besser um den Glauben seiner Zeit, wenn man bei der altrömischen Übung geblieben wäre, kein Götterbild aufzustellen⁶⁾, und Seneca wies auf das Unsinnige hin, die Götterbilder anzubeten und diejenigen, welche sie verfertigt hätten, zu verachten⁷⁾. Anders stand es mit den übrigen Vorwürfen. Da zudem die Juden die hl. Schrift über alle Produkte der Dichter und Philosophen stellten, wurden die Griechen auf die Bibel hingewiesen,

¹⁾ Tac. Hist. V, 8.

²⁾ Cic. pro Flacco 28, 67.

³⁾ Joseph. c. Ap. I, 1—218.

⁴⁾ Tac. Hist. V, 4.

⁵⁾ Clem. Str. V, 11, 76 P. 691.

⁶⁾ Augustin. De civ. Dei IV, 31; vgl. Clem. Protrept. 4, 46 P. 41.

⁷⁾ Lactant. Div. inst. II, 2, 14.

und es konnte nicht ausbleiben, daß sie aus ihr Argumente zur Bekämpfung des Judentums beibrachten. Was sie an der Schrift auszusetzen hatten, erfahren wir aus Philo. Den babylonischen Turmbau erklärten die Griechen für eine physische Unmöglichkeit und stellten die Erzählung auf gleiche Stufe mit der Sage der Aloïaden, die den Ossa und den Pelion auf den Olymp getürmt hatten, um in den Himmel zu gelangen ¹⁾. Die Erzählung von der Paradiesesschlange wurde als Mythos bezeichnet ²⁾. Die Griechen wiesen ferner darauf hin, daß die hl. Schrift Gott als schwörend einführe ³⁾, und daß sie ihm menschliche Leidenschaften, Zorn, Eifer u. s. w., zuschreibe ⁴⁾, was doch der Würde Gottes nicht entspreche. Auch die Erzählung von Josephs Träumen gab Anlaß zum Spott ⁵⁾. Nicht minder bot das auf alle Lebensverhältnisse sich erstreckende Ritualgesetz mit seinen drückenden Forderungen den Griechen Angriffspunkte. Besonders die Speisegesetze schienen jeder Rechtfertigung vor dem Forum der Vernunft zu spotten. Legten die Juden diesen Vorwürfen gegenüber auch das Hauptgewicht auf den Gottesbegriff, ließen sie alles, was den Gegnern als absonderlich erschien und sie abstieß, als unwesentlich zurücktreten ⁶⁾, so mußten sie doch versuchen, ihre Religion mit ihren Anthropomorphismen und mit der Menge scheinbar sinnloser und zweckloser Vorschriften zu rechtfertigen und in einer annehmbaren Form darzustellen, und dies um so mehr, als sie nicht nur die Angehörigen des eigenen Volkes in ihrem Glauben stärken wollten, sondern auch ihren Gegnern Achtung vor der Religion Israels einzuflößen, ja sie womöglich zu sich herüberzuziehen beabsichtigten. Diese Aufgaben zu lösen, für sich die griechische Philosophie mit dem Buchstaben der Schrift auszugleichen, die Philosophie als ein Hilfsmittel zum tieferen Verständnis ihrer Religion zu benutzen, und diese selbst ihren Gegnern in einem möglichst günstigen Lichte erscheinen zu lassen, dazu bot den Juden die hellenische Philosophie selbst ein Mittel dar: es war die Allegorie.

¹⁾ De conf. ling. 2 ff. [M. I, 405].

²⁾ De opif. m. 157 [M. I, 38].

³⁾ Leg. alleg. III, 204 [M. I, 128].

⁴⁾ Quod Deus sit immut. 60 [M. I, 282].

⁵⁾ De Josepho 125 [M. II, 59].

⁶⁾ Schürer, Gesch. des jüd. Volkes ³ III, 105 ff.

§ 2. Die Allegorie bei den Griechen.

1. Geschichte der Allegorie.

Die ältesten griechischen Philosophen, welche mit der Entstehung der Welt und den weltbildenden Kräften sich beschäftigten, trafen in ihren Ansichten zum Teil wenigstens mit dem zusammen, was schon Homer und Hesiod ausgesprochen hatten¹⁾. Das Urwasser des Tales kann man dem Okeanos Homers, die Urluft des Anaximenes dem Chaos des Hesiod gleichsetzen. Als dann die Philosophen vom Volksglauben weiter abwichen, halfen sie sich, um dem Vorwurf der Irreligiosität zu entgehen, dadurch, daß sie ihre Lehrmeinungen in die Mythen hineindeuteten, als ob in den Götterfabeln die philosophischen Sätze wirklich enthalten wären. Dies ist die Allegorie: *ὁ γὰρ ἅλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος, ἔτερά δὲ ὧν λέγει σημαίνων, ἐπωρύμοις ἀλληγορία καλεῖται*²⁾. Der allegorischen Erklärung begegnen wir zuerst bei den jüngeren Naturphilosophen, Demokrit, Metrodor von Lampsakus u. a. Später wurde die allegorische Mythendeutung besonders gepflegt von den Sophisten und der cynischen Schule nach dem Vorgange ihres Stifters Antisthenes. An letztere schlossen sich die Stoiker an. Der ethische Standpunkt dieser Philosophen forderte die Verteidigung, nicht die Zerstörung des Volksglaubens, da derselbe doch immerhin eine Schutzwehr gegenüber den menschlichen Leidenschaften darstellte. Dabei konnten sie sich freilich nicht verhehlen, daß vieles im Volksglauben nicht mit ihren Ansichten übereinstimmte. Insofern die Mythen den Anspruch machten, wirkliche Ereignisse zu berichten, galten sie den Stoikern als höchst verwerflich. Indessen glaubte man, in ihnen doch einen Kern von Wahrheit zu entdecken, nämlich einen physischen oder ethischen Satz in mythologischer Einkleidung. Die Brücke, die die religiösen Anschauungen des Volkes mit der Auffassung, welche die Stoiker von der Gottheit hatten, verband, war die Allegorie, von welcher diese Philosophen einen ausgedehnten Gebrauch machten. Schon Zeno³⁾, noch mehr Kleantes⁴⁾, Chrysippus⁵⁾

¹⁾ Vgl. zum Folgenden auch Zeller, Die Philosophie der Griechen III, 1 (3. Aufl. Leipzig 1880) 309—335.

²⁾ Heracl. Alleg. Hom. 5.

³⁾ Cic. de nat. deor. I, 14, 36.

⁴⁾ ib. I, 14, 37.

⁵⁾ ib. I, 15, 39; vgl. II, 24, 63.

und ihre Nachfolger bemühten sich, in den Götterfabeln ihre philosophischen Ideen nachzuweisen. So wurde der größte Epiker des Altertums durch ihre Umdeutung gerechtfertigt gegenüber dem Tadel Platons, der seine Dichtungen aus seinem Staate verbannt wissen wollte, weil sie von den Göttern Unwürdiges berichteten und die Sitten der Jugend verdürben. Auf demselben Standpunkte standen die römischen Stoiker. Varro, der gelehrteste Zeitgenosse Ciceros, bediente sich zur Erklärung der Mythen wie seine griechischen Vorgänger der Allegorie¹⁾, und Cicero selbst machte darauf aufmerksam, daß der Anstoß, den die Götterfabeln böten, durch die naturwissenschaftliche Deutung gehoben würde: *Physica ratio non inelegans inclusa est in impiis fabulas*²⁾. Die größeren Schriften, die wir über die allegorische Erklärung der Mythen besitzen, stammen sämtlich erst aus der Kaiserzeit, enthalten aber meist altes Gut³⁾. Heraclitus⁴⁾, Cornutus⁵⁾, Plutarch⁶⁾, Macrobius, Eustathius, welche hauptsächlich zu nennen sind, sind ebenso wie die Verfasser der Scholien zu Homer von Krates von Mallos abhängig⁷⁾. Eine gedrängte Zusammenstellung der wichtigsten Allegorien finden wir bei Cicero⁸⁾ und bei Philo⁹⁾.

2. Begründung und Gesetze der Allegorie.

Um zu beweisen, daß Homer allegorisch erklärt werden müsse, soll schon Zeno nach dem Vorgange des Antisthenes darauf aufmerksam gemacht haben, daß der Dichter nur bei einem

¹⁾ Aust, Religion der Römer (Münster 1899) 6 f.

²⁾ Cic. De nat. deor. II, 24, 64.

³⁾ Über die umfangreiche Literatur orientiert Susemihl, Geschichte der griech. Literatur in der Alexandrinerzeit II, 28—61, 686, Vorw. IV.

⁴⁾ Früher Heraclides genannt. Ausgaben: *Allegoriae Homericae quae sub Heraclidis nomine feruntur*, ed. N. Schow, Gottingae 1782, und *Heracliti Allegoriae Homericae* ed. E. Mehler, Lugd. Batav. 1851. Eine neue Ausgabe erscheint in Kürze in der Bibliotheca Teubneriana.

⁵⁾ Cornuti Theologiae Graecae compendium, rec. et em. Car. Lang, Lipsiae 1881.

⁶⁾ Plutarchus De vita et poesi Homeri ed. Dübner.

⁷⁾ Maaß, Aratea (Philologische Untersuchungen herausgeg. von Kießling und Wilamowitz-Moellendorf XII, Berlin 1892), 165—203. Diels, Doxographi Graeci (Berol. 1879), 88 sqq.

⁸⁾ Cic. De nat. deor. II, 25, 64—27, 69.

⁹⁾ De decal. 54—56 [M. II, 189]

Teile seiner Aussprüche die Wahrheit rede, an anderen Stellen aber sich der gewöhnlichen Meinung anpasse¹⁾. Die anstößigen Stellen, an denen dem Wortsinn nach „Sakrilegien und wilde Götterkämpfe“ vorkommen, während Homer an anderen in höchst würdiger Weise von den Göttern redet, sind ohne Zweifel — so erklärten die Stoiker — allegorisch zu deuten (Heracl. 1. 2); denn hätte der Dichter nicht in Allegorien gesprochen, so wäre er ganz gottlos gewesen (*πάντη γὰρ ἡσέβησεν, εἰ μηδὲν ἡλληγόρησεν* Heracl. 1), und wäre dem Tantalus gleichzustellen (ib.), hätte er doch selbst den Ehebruch, der unter den Menschen als ein Verbrechen gilt, den Göttern zugeschrieben (ib. 69). Homer verwarft sich ja selbst dagegen, daß man ihm eine derartige Gottlosigkeit zutraue:

Οὐκ ἂν ἐγὼ γε θεοῖσιν ἐπουρανίοισι μαχοίμην (Il. VI, 129).

Νήπιοι οἱ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἰσοφαρίζειν (Il. XV, 104).

(Heracl. 2), und daß er allegorisch verstanden sein will, läßt er deutlich erkennen, wenn er z. B. dem Odysseus, indem er die Leiden des Kampfes berichtet, Worte in den Mund legt, welche die Tätigkeit des Landmanns schildern:

Ὡς ὅτε πλείστην μὲν καλάμην χθονὶ χαλκὸς ἔχευεν

Ἀμμήτος δ' ὀλίγιστος (Il. XIX, 222) (Heracl. 5).

Nach Analogie solcher Stellen sind jene zu erklären, welche von den Göttern etwas Unwürdiges aussagen (ib. 6). Wer es versteht, die unter dem Gewande der Dichtung verborgenen Wahrheiten aufzufinden, der wundert sich nicht, wenn er hört, daß Zeus gebunden wird Il. I, 399 ff. (Heracl. 21 ff.), oder daß die Götter Wunden davontragen (ib. 30. 34). Die Allegorie ist daher beim Mythos ein wahres *ἀντιφάσμακον τῆς ἀσεβείας* (ib. 22). Auch Widersprüche in der Erzählung fordern eine allegorische Deutung, so wenn Il. I, 44 von Apollo gesagt wird, er sei vom Zorn ergriffen worden, und v. 48 zu lesen ist, er habe sich fern von den Schiffen hingestellt. Ein zürnender Gott wäre doch nahe herangegangen (Heracl. 13). Die allegorische Erklärung hat ferner stets dort einzusetzen, wo die Darstellung Homers eine unlösbare Schwierigkeit bietet oder der Dichter etwas direkt Unsinniges erzählt, so wenn Apollo seinen Zorn zuerst an den Mauleseln und den

¹⁾ Dio Chrysost. or. 53, 4 (ed. J. v. Arnim): *ὁ δὲ Ζήνων οὐδὲν τῶν [τοῦ] Ὅμηρου ψέγει, ἅμα διηγούμενος καὶ διδάσκων, ὅτι τὰ μὲν κατὰ δόξαν, τὰ δὲ κατὰ ἀλήθειαν γέγραπεν . . . ὁ δὲ λόγος οὗτος Ἀντισθένης ἐστὶ πρότερον.*

Hunden ausläßt II. I, 50, die doch vernunftlose Tiere sind und nichts verbrochen haben (Heracl. 14). Daß je ein Mensch solche Kraft besessen hat, wie sie dem Heracles zugeschrieben wird, ist gleichfalls unglaublich (ib. 33). Daß Hephäst, wie II. XVIII, 428 ff. berichtet wird, dem Achill die Waffen angefertigt hat, ist unhistorisch. Das wäre ja ein schöner Gott, der nicht einmal in der Nacht Ruhe hätte; übrigens gibt es im Himmel keine Metalle (Heracl. 43).

Die allegorischen Erklärungen werden von den Stoikern selbst in physische und ethische eingeteilt. Beide Arten werden bei der Allegorie des Götterkampfes II. XX vorgetragen. „Homer stellt hier den Lastern die Tugenden, den streitenden Naturkräften ihre Gegensätze gegenüber“ (Heracl. 54). Die physischen Deutungen beziehen sich auf die Natur der Dinge, die ethischen wollen die in den homerischen Erzählungen enthaltenen sittlichen Wahrheiten entwickeln.

1. Das wichtigste Mittel, die symbolische Bedeutung einer Person festzustellen, ist bei den Stoikern die Etymologie, die auf uns oft den Eindruck des Wortspiels macht. Zeus wird in Beziehung gebracht zu ζῆν, da er die Ursache des Lebens ist, und zu ζέσις, das Kochen, und bedeutet dann den glühenden Äther. Er heißt Δία, οὐ δι' αὐτοῦ τὰ πάντα (Heracl. 23). Hera = ἠῆρ (Umstellung der Buchstaben) ist die Luft (ib. 15); Poseidon, von πόσις abzuleiten, bedeutet das feuchte Element (ib. 17). Jupiter = iuvans pater (Cic. De nat. deor. II, 25, 64), Juno a iuvando (ib. II, 26, 66). Neptunus, von nare (paulum primis litteris immutatis), bedeutet das Meer (ib. II, 26, 66).

Auf diese Weise stellte es sich heraus, daß Zeus das eine Urwesen ist, das alle Dinge hervorgebracht hat, und daß die übrigen Götter zumeist Teile der Welt, also auch nur Erscheinungsformen des einen Gottes sind. Es schien damit bewiesen, daß der Mythos nichts anderes ist als eine Einkleidung des stoischen Pantheismus, und man glaubte auf Grund dieser Erkenntnis, die einzelnen Züge der Erzählung entsprechend deuten zu dürfen. Zeus ist Hades in seinen unteren, mit Dünsten erfüllten Luftschichten; denn die Luft ist dunkel, Hades aber ist gleich αἰδης (α priv. und ἰδεῖν; Heracl. 23, 41; Corn. 5). Indem Zeus in elementarisches Feuer übergeht, ist er Hephäst (Heracl. 26. 43; Corn. 19). Der Teil von Zeus, der in den oberen Regionen bleibt, wird als Athene bezeichnet, und da der feinere Stoff nach der Ansicht der Stoiker

mit dem Geiste zusammenfällt, so ist Athene nach ihrem Namen (*Ἀθηνᾶ τις οὐσα*) die Vernunft. So erklärt es sich, weshalb es im Mythos heißt, daß die Göttin aus dem Haupte des Zeus entsprungen ist; denn der Kopf ist der Sitz des Verstandes. Aus demselben Grunde wird Athene als immer jungfräulich bezeichnet; denn die Vernunft ist stets unversehrt und kann durch keinen Makel befleckt werden (Heracl. 19; Corn. 20). Daß die Weltordnung auf dem Gleichgewicht der Elemente beruht, ist Il. I, 399 ff. durch die Fesselung des Zeus und seine Befreiung angedeutet. Gegen Zeus, den Äther, erheben sich Hera, die Luft, Poseidon, das Wasser, und Athene, die Erde¹⁾. Diese Götter sind miteinander verwandt, weil die Elemente sich miteinander vermischen. Als durch die Fesselung des Äthers beinahe eine große Verwirrung der Elemente entstanden wäre, erscheint rechtzeitig Thetis (*Ἀπόθεσις*), die Vorsehung, die mit Briareus (*βριαρός*) d. i. mit Kraft die Elemente in ihre Grenzen weist (Heracl. 25). Die Lahmheit des Hephäst erinnert an den Unterschied zwischen dem unvollkommenen irdischen und dem vollkommenen himmlischen Feuer oder auch daran, daß das irdische Feuer das Holz so wenig entbehren kann, wie der Lahme den stützenden Stab. Wenn Homer erzählt, daß Hephäst vom Himmel auf die Erde herabgeschleudert wurde (Il. I, 592 ff.), so will er damit die Wahrheit ausdrücken, daß in der Urzeit die Menschen das Feuer an den himmlischen Blitzen oder an den Sonnenstrahlen angezündet haben. In Lemnos fiel Hephäst zur Erde, weil diese Insel reich an feuerspeienden Bergen ist (Heracl. 26). In den Götterkämpfen (Il. XX, 67 ff.) stehen sich Tugenden und Laster gegenüber. Ares und Aphrodite werden von Athene d. h. die Unbesonnenheit und die Ausschweifung wird von der Besonnenheit bekämpft und auch besiegt. Leto, das Vergessen²⁾, muß dem Hermes (*ὁ ἐρμηνεύων*), dem offenbarenden Worte, weichen. Die Kämpfe der übrigen Götter sind physisch zu deuten. Apollo, die Sonne, streitet wider Poseidon, das Wasser, mit dem er aber Frieden schließt, weil die Sonne sich von den Dünsten des Wassers nährt. Artemis (*Ἀερότομος*), der Mond, liegt im Kampfe mit Hera, der Luft, die der Mond durchschneidet, wird aber von ihr besiegt, da der Mond von der Luft (durch die Wolken) oft verdunkelt wird.

¹⁾ Hier wird Athene von *ἀνθεῖν* abgeleitet.

²⁾ *Λήτω, οἷον εἰ ληθώ τις οὐσα καθ' ἐνὸς στοιχείου μετάθεσιν* (Heracl. 55).

Hephäst überwindet den Flußgott Skamander d. h. das Feuer ist stärker als das Wasser (Heracl. 54—58). Dionysos ist der Wein; darauf weist die Trunkenheit hin, die dem Gotte angedichtet wird. Diese Feststellung bietet den Schlüssel zum Verständnis der Stelle Il. VI, 132 ff. Des Dionysos Ammen sind die Reben. Wenn Lykurg, der Weingärtner, kommt, um die Trauben abzuschneiden, fürchtet sich Dionysos; denn wie durch die Furcht der Geist verändert wird, ebenso erleidet der Traubensaft durch die Gärung eine Veränderung. Der Gott stürzt sich ins Meer, weil viele bei diesem Prozesse dem Most Meerwasser zusetzen, um den Wein haltbarer zu machen. Zuletzt nimmt ihn Thetis (*θέσις*) auf; denn der Most kommt endlich zur Ruhe (Heracl. 35).

2. Für die Erklärung des Homer sind ferner die Zahlen von Bedeutung. Neun Tage entsendet Apollo seine Pfeile; denn nach der allgemeinen Erfahrung bringen die ungeraden Tage bei körperlichen Krankheiten, die durch die Sonnenstrahlen (die Pfeile) hervorgerufen werden, die Entscheidung (Heracl. 14). Athene führt den Beinamen *Τριτογένεια*, in dessen erster Silbe man das Zahlwort *τρεις* zu finden glaubte. Dies gab bereits einem Schüler Chrysipps, dem Stoiker Diogenes Babylonius, Anlaß zu der Erklärung, daß hier auf die drei Teile der Philosophie, Physik, Ethik und Logik, hingewiesen werde, mit denen sich der Verstand (Athene) beschäftigen müsse¹⁾.

3. Bei der Erklärung des Dichters kann man von einer Stelle auf den Sinn einer anderen Stelle schließen. Homer nennt Il. V, 75 das Erz „kalt“. Daraus folgt, daß das Erz immer etwas Kaltes bedeutet, also Il. XX, 271 die kalte Zone (Heracl. 51).

4. Auch die Stellung der Worte ist von Wichtigkeit und weist auf einen tieferen Sinn hin. In der Formel Jupiter optimus maximus steht optimus = beneficentissimus deshalb an erster Stelle, weil es etwas Größeres ist, als gnädig sich zu erweisen, als viele Schätze zu haben (maximus) (Cic. De nat. deor. II, 25, 64).

5. Die Deutungen, welche die Stoiker von den Göttern gaben, erwiesen sich, wie wir sahen, vorzugsweise als physische. Es ist

¹⁾ *Τριτωνίδα δὲ καὶ Τριτογένειαν διὰ τὸ τὴν φρόνησιν ἐκ τριῶν συνεστη-
κεῖναι λόγων, τῶν φυσικῶν καὶ τῶν ἠθικῶν καὶ τῶν λογικῶν.* Philodem „Über
die Frömmigkeit“ ed. Th. Gomperz 1. (Leipzig 1866) S. 83 f. Col. 6, 29 ff.
Dieses Werk wurde früher dem Phaedrus unter dem Titel „Über die Götter“
zugeeignet: Vgl. Christ, Geschichte der griech. Literatur 4. Aufl. (München
1905), 605.

dies ganz natürlich; denn da sie die Götter als reale Wesen ablehnten, mußten sie ihr Wirken als das der Naturkräfte hinstellen. Die Erklärung der Heroen und Helden dagegen ist meist ethisch. Wir lernen hier ein neues Gesetz der Allegorie kennen: Dinge, Tiere und Menschen sind Symbole der Tugenden und Laster, und zwar derjenigen, welche ihnen besonders eigentümlich sind. Heracles ist ein Lehrer der Menschen, eingeweiht in die himmlische Weisheit. Er bezwingt den Eber, den Löwen und den Stier d. i. die Lüste und Leidenschaften. Er vertreibt den Hirsch d. i. die Feigheit. Er säubert den Stall des Augias vom Schmutze oder, ohne Bild, das Leben der Menschen von Widerwärtigkeiten. Er verscheucht die Vögel, die windigen Hoffnungen, und brennt die vielköpfige Hydra des Übermutes mit dem Feuer der Ernahnung aus. Er bringt den dreiköpfigen Cerberus ans Tageslicht d. i. macht alle drei Teile der Philosophie den Menschen zugänglich. Er verwundet die Hera und den Hades. Hera, die Luftgöttin, bedeutet den Nebel der Unwissenheit, und der dreizackige Pfeil, dessen sich Heracles bedient, die dreiteilige Philosophie. Den Pfeil richtet er gegen den Himmel, weil der, welcher nach Weisheit strebt, seinen Geist nach oben lenkt. Wenn erzählt wird, daß auch Hades von diesem Pfeile niedergestreckt wird, so will das besagen, daß selbst das Verborgenste der Philosophie zugänglich ist (Herac. 33. 34, wobei sich dieser Schriftsteller ausdrücklich auf die *δοκιμώτατοι Στωϊκῶν* beruft). Odysseus zeigt durch sein Leben, wie man das Laster fliehen und die Tugend üben soll. Er verläßt das Land der Lotophagen d. i. entsagt den schlechten Genüssen. Er blendet den wilden Cyclopen d. i. beherrscht den Zorn. Er bindet die Winde, indem er durch Sternkunde die Schiffahrt sichert. Er läßt sich im Hause der Circe nicht verzaubern d. i. von der Lust nicht umstricken. Er hört den Gesang der Sirenen, indem er aus der Geschichte aller Zeiten sich reiche Erfahrung erwirbt. Er entgeht unverletzt der Scylla und Charybdis d. i. bleibt unberührt von Ausschweifungen und Schamlosigkeit. Er vergreift sich nicht an den Sonnenrindern, indem er nicht durch Unenthaltbarkeit sich versündigt (Herac. 70). Wohl wollten die Stoiker mit diesen Erklärungen nicht die geschichtliche Persönlichkeit der Helden leugnen; sie fanden aber in ihrer Person und in ihren Taten höhere, philosophische Wahrheiten angedeutet.

6. Für die Erklärung des Homer kam endlich in Betracht, daß in den antiken Handschriften die Interpunktion sparsam war und Akzente und Spiritus in der Regel ganz fehlten; denn die moderne Prosodie wurde im wesentlichen erst im 7.—9. Jahrhundert n. Chr. durchgeführt. Es mußte daher der Leser und Erklärer sie selbst hinzufügen. Für die Schwierigkeiten der Interpunktion diene als Beispiel, was Aristoteles von dem Text des Heraclitus Ephesius sagt: es sei unsicher, ob *ἀεί* zum vorhergehenden *ἔοντος* oder zum nachfolgenden *ἀξύνετοι* zu ziehen sei ¹⁾. Zwar stellten die Grammatiker ein System von Akzenten, Spiritus und Interpunktionszeichen auf; allein diese wurden nur in den von den Grammatikern selbst rezensierten Exemplaren geschrieben, welche nicht ins große Publikum kamen. Wir finden daher in den Homerscholien die verschiedenen Möglichkeiten der Prosodie erörtert ²⁾. So glaubt Krates, man dürfe Il. I, 591 statt *βηλοῦ* auch *Βήλον* lesen, weil ja Homer, in allem erfahren, auch mit der Religion der Semiten bekannt sei ³⁾. Il. XVIII, 489 lesen unsere Ausgaben: *οἷ δ' ἄμμορός ἐστι λοετρῶν Ὀκεανοῖο*. Da aber, so schließt Krates, Homer bei den astronomischen Kenntnissen, die man ihm doch zutrauen müsse, unmöglich behauptet haben könne, das Sternbild des Bären allein tauche in den Fluten des Ozeans niemals unter, so sei zu lesen: *οἷ ἢ δ' . . .* ⁴⁾. Dazu kommt noch, daß die Allegoristen den Ruhm Homers zu mehren glaubten, wenn sie einer Stelle einen vielfachen Sinn unterlegten.

3. Homer und die Philosophie.

Wie wir gesehen haben, fanden die Stoiker vermöge ihrer allegorischen Erklärung alle philosophischen Sätze, zu denen sie sich bekannten, bereits von Homer aufgestellt. Sie gingen aber noch weiter, indem sie behaupteten, alle früheren Philosophen hätten ihre Ansichten aus dem Dichter geschöpft.

Thales aus Milet sieht das Prinzip aller Dinge im Wasser. Dieser Lehrsatz geht auf Homer zurück: *τίς οἶν ἐγέννησε ταύτην*

¹⁾ Rhet. III, 5 (1407 b): Schwer lesbar ist τὰ μὴ ῥῳδίον διασιτίσαι ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτων· τὰ γὰρ Ἡρακλείτων διασιτίσαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποιέεσθαι πρόκειται, τῷ ὕστερον ἢ τὸ πρότερον, οἷον τοῦ λόγου τοῦ δ' ἔοντος ἀεὶ ἀξύνετοι ἀνθρώποι γίνονται.

²⁾ Vgl. besonders die Scholien Nikanors und Herodians zur Ilias.

³⁾ Helck, De Cratete Mallota (Leipziger Diss. 1905) 7 sqq. Maass, Aratea 245 sq.

⁴⁾ Helck 40 sqq. Maass 189 sq.

τὴν δόξαν; οὐχ Ὅμηρος; denn dieser sagt Il. XIV, 246: Ὡκεανοῦ
 ὅσπερ γένεσις παντέσσι τέτυκται (Heracl. 22). Anaxagoras läßt
 alles aus der Mischung von Wasser und Erde entstehen, indem
 er sich anschließt an Il. VII, 99: ἀλλ' ἑμεῖς μὲν πάντες ὕδωρ καὶ
 γαῖα γένοισθε (Heracl. 22)¹⁾. Heraclit sieht im Feuer die Ursache
 der Welt und lehnt sich hierin an Il. XVIII, 468 ff. an, wo be-
 schrieben wird, wie Hephäst (das Feuer) den Schild des Achill
 (das Bild des Alls) anfertigt (Heracl. 43). Empedocles nimmt
 die vier Elemente als Grundstoffe an. Aus diesen ist durch Ein-
 wirkung der bewegenden Kräfte Haß und Liebe (νεῖκος καὶ φιλία)
 die Welt entstanden. Die Liebe drang in die durch den Haß
 völlig getrennten Elemente ein und brachte so eine wirbelnde
 Bewegung hervor. Dies ist aber schon die Ansicht des Homer,
 der den Hephäst Krieg und Frieden auf dem Schilde Achills ab-
 bilden läßt (Heracl. 49) und die Aussöhnung zwischen Ares und
 Aphrodite erzählt (ib. 69). Plato unterscheidet zwischen dem
 vernünftigen, dem zornmütigen und dem begehrliehen Seelenteil;
 dem vernünftigen Seelenteil schreibt er als Sitz den Kopf zu, dem
 zornmütigen Seelenteil das Herz, dem begehrliehen die Leber.
 Wenn er da noch den Homer herabsetzt, so macht er sich diesem
 gegenüber einer großen Undankbarkeit schuldig, da er ja seine
 Theorie gerade dem Dichter entlehnt hat; denn Il. I, 197 ff. er-
 greift Athene, die Besonnenheit, den zürnenden Achill beim Haupte,
 dem Sitze der Überlegung; wenn die Helden zürnen, so beruhigen
 sie ihr Herz, weil in diesem der zornmütige Seelenteil wohnt, und
 Od. IX, 577 wird Tityus für seine Begierlichkeit dadurch bestraft,
 daß ein Geier ihm die Leber zerfleischt (Heracl. 17—20).

Aus all dem geht hervor, daß es den Stoikern bitterer Ernst
 war, wenn sie Überlieferungen und Dichtung mit den wissenschaft-
 lichen Lehren zu vereinigen suchten, um einerseits sich selbst und
 dem Volke den Homer, an dem der Grieche sich von Kindesbeinen
 an erfreute, gegen die härtesten Vorwürfe zu retten, anderseits
 ihre philosophische Überzeugung dem Volksglauben, dessen Un-
 wahrheit sie erkannten, nicht zum Opfer bringen zu müssen. Die
 Allegorie glied alle Widersprüche aus. Sie ließ dem Auge des
 Weisen unter der verbergenden Hülle des Mythos die reichste
 Fülle der erhabensten Wahrheiten sich offenbaren, ohne daß dieser

¹⁾ Dasselbe sagt Plutarch (De vita et poesi Homeri 93 [ed. Dübner
 p. 125]) von Xenophanes von Kolophon aus.

sich bewußt wurde, daß er in den Mythos einen ihm völlig fremden und vom Urheber gar nicht beabsichtigten Inhalt hineinlegte. Von den älteren Philosophen, die die Mythen allegorisch erklärten, müssen wir annehmen, daß sie sich darüber klar waren, daß sie in dem Dichter etwas suchten und fanden, woran dieser selbst gar nicht gedacht hatte. Den späteren Stoikern war dieses Bewußtsein völlig geschwunden; das Vorurteil, das sie für Homer und die Allegorie gefaßt hatten, hatte sie blind gemacht. Ihr Eifer im Auslegen und dessen Begründung beweisen, daß sie der Überzeugung waren, Homer habe den Sinn, den sie in eine Stelle hineinrugten, selbst in ihr verborgen niedergelegt, damit er vom Scharfsinn seiner Erklärer entdeckt würde. Für den Fall aber, daß ja jemand eine die Wahrheit unter Allegorien verhüllende Ausdrucksweise bei Homer auffällig finden sollte, machten sie darauf aufmerksam, daß auch die Philosophen ihre Lehren unter Bildern verbärgen, was dem Heraclit den Namen des Dunklen eingetragen hätte (Heracl. 24).

Die Juden fanden auf diese Weise durch die Stoiker den Weg gewiesen, auf dem sie nicht nur den Glauben der Väter mit der Philosophie der Griechen in Einklang bringen, sondern auch die Angriffe der Heiden auf ihre Religion abschlagen konnten. Wenn die Heiden alle Weisheit aus Homer ableiteten, so konnten sie ja dasselbe auf Moses anwenden. Es fragte sich nur, ob sie sich auch für berechtigt halten durften, diesen Weg einzuschlagen, mit ihrem hl. Buche in gleicher Weise zu verfahren wie die Griechen mit der Ilias und der Odyssee.

§ 3. Die Allegorie bei den Juden.

1. Der allegorische Sinn der hl. Schrift.

Die Frage, ob das Alte Testament außer dem Litteralsinn, wie er sich aus dem richtigen Verständnis der Worte ergibt, noch einen höheren, verborgenen, geistigen Sinn enthält, der nach der Absicht des hl. Geistes in gewissen Dingen, Personen und Handlungen liegt und der auch ein wahrer Sinn der Schrift ist, ist unbedingt zu bejahen ¹⁾. So ist nach Jesu eigener Erklärung Jonas

¹⁾ S. Thom. Quodl. VII, q. 6. a. 15: S. Scriptura veritatem, quam tradit, dupliciter manifestat, per verba et per rerum figuras. Manifestatio autem, quae est per verba, facit sensum historicum seu litteralem; unde totum id ad sensum litteralem pertinet, quod ex ipsa verborum significatione

dadurch, daß er drei Tage und drei Nächte im Bauche des Fisches war, ein Vorbild Christi, der auch solange im Grabe ruhen sollte (Matth. 12, 39). Adam ist ein Typus Christi (Röm. 5, 14), die eiserne Schlange ein Sinnbild der Erhöhung des Heilandes am Kreuze (Joh. 3, 14)¹⁾. Wenn aber die alexandrinischen Juden der letzten Jahrhunderte vor Christus von Allegorien im Gegensatz zum Wortsinn der Schrift sprechen, so haben sie keineswegs diesen geistigen Sinn, der auf den Messias und sein Reich hinweist, im Auge, sondern meinen ganz allgemein bildliche Reden. Auch solche finden sich in der Schrift. Ps. 79, 9—15 z. B. erzählt, wie Gott einen Weinstock aus Egypten nach Palästina verpflanzt, der dort Wurzel schlägt, das Land erfüllt und seine Zweige bis ans Meer ausbreitet. Dann aber zerstört Gott seine Umzäunung, so daß alle, die vorüber gehen, von ihm pflücken und die Tiere des Waldes ihn abweiden. Alle Züge dieser Erzählung gehen auf eine Weinpflanzung; der Sinn derselben aber ist der, daß Gott das Volk Israel mit Wohltaten überhäufte, dann aber, als es undankbar war, seinen Feinden überließ. Ez. 15 sind unter dem Bilde eines abgeschnittenen Weinstocks, der verbrannt wird, die Bewohner Jerusalems zu verstehen. Die Allegorie Ez. 17, 1—10 von den beiden Adlern wird v. 11—21 auf den Fall Jerusalems gedeutet. Sehr geläufig ist dem A. T. die Allegorie, die das Verhältnis Gottes zu seinem Volke unter dem Bilde des Brautstandes schildert; der Götzendienst Israels wird dementsprechend als Ehebruch bezeichnet (z. B. Jes. 50, 1; 54, 5). Bei allen diesen Allegorien geht aus Text, Zusammenhang und Sprachgebrauch hervor, daß die Erzählung nicht nach ihrem groben Wortsinn aufzufassen ist, sondern in einem bestimmten übertragenen Sinne; da dieser allein beabsichtigt ist, muß er uneigentlicher Wortsinn (*sensus litteralis improprius seu translatus*) genannt werden. Den alexandrinischen Juden aber genügte es, daß die hl. Schrift selbst Allegorien enthält, um die allegorische Interpretation der Stoiker sich zu eigen zu machen und auch dort Bilder zu suchen und zu finden, wo gar keine vorhanden sind. Übrigens bezeichneten sie auch die grobwörtliche Auffassung der Anthro-

recte accipitur. Sed sensus spiritualis consistit in hoc, quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia visibilia solent esse figurae invisibilium. Inde est, quod sensus iste, qui ex figuris accipitur, spiritualis vocatur.

¹⁾ Vgl. die Lehrbücher der biblischen Hermeneutik.

pomorphismen, welche Gott Glieder beilegt, als „wörtliche“ Auslegung, die Erklärung aber, welche in ihnen nur ein Bild für das Wirken Gottes findet, als „allegorisch“, während nach dem heutigen Sprachgebrauch letztere Deutung, die den allein beabsichtigten Sinn der Schrift herausstellt, nur den „Litteralsinn“ wiedergibt ¹⁾).

Indem die gebildeten hellenistischen Juden die allegorische Erklärung auf die Schrift anwandten, waren sie sich nicht bewußt, daß sie dieser ganz fremde Ideen entwickelten. Die Philosophie sollte ihnen ein Mittel zum besseren Verständnis ihrer Religion sein. Daß sie vom Glauben der Väter abwichen, indem sie Lehrsätze der verschiedensten philosophischen Systeme, die oft genug mit dem Offenbarungsglauben unvereinbar waren, wie die Lehre von der Präexistenz der Seele, die Ideenlehre, die Lehre von der Bosheit der Materie, als scheinbar schriftgemäß annahmen, daran dachten sie nicht. Sie hielten sich vielmehr gerade für eifrige Juden, da sie an der Oberfläche der Schrift nicht verweilten, sondern in ihre Tiefe eindringen. Wenn der gefundene Sinn mit den Lehren der Philosophie übereinstimmte, so suchten sie den Grund nicht in der Methode ihrer Auslegung, sondern in der Schrift selbst, die vermöge ihres göttlichen Ursprungs alle Wahrheit enthalten mußte, ja sie waren überzeugt, daß alle die philosophischen Sätze, die sie durch ihre Exegese in die Schrift hineintrugen, vielmehr von den Philosophen aus der Schrift geschöpft worden waren, gerade so wie nach den Stoikern die Philosophen ihre Meinungen dem Homer entnommen hatten.

2. Aristobul.

Es kann die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß manche Juden, als sie im fremden Lande mit der griechischen Sprache auch griechische Ideen übernahmen, bereits zu der Zeit, als die Septuaginta entstand, die neuen Gedanken mit dem altehrwürdigen Bibelworte durch das Mittel der Allegorie in Einklang zu bringen suchten. In der Übersetzung des Pentateuchs aber läßt sich eine Einwirkung der allegorisierenden Richtung unter den

¹⁾ S. Thom. S. Theol. I q. 1. a. 10. ad 3: Non enim, cum scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus, quod in Deo sit membrum huiusmodi corporale, sed id, quod per hoc membrum significatur, sc. virtus operativa.

Schriftauslegern noch nicht nachweisen¹⁾; denn wenn die Übersetzer im Pentateuch zahlreiche Anthropomorphismen beseitigt haben, so sind diese Abweichungen vom Texte als Paraphrasen zu betrachten. Palästinensische und alexandrinische Juden waren sich darüber klar, daß die Wendungen, welche Gott einen Leib und Gemütsbewegungen zuschreiben, wegen der Geistigkeit Gottes nicht wörtlich aufgefaßt werden dürfen. Freilich sind diese Umschreibungen so häufig²⁾, daß wir sie auch nicht als zufällig ansehen können, sondern aus ihnen entnehmen müssen, daß die Übersetzer bestrebt waren, Gott von der Welt möglichst zu trennen. Dann ist aber das Zugeständnis unvermeidlich, daß die Umgebung und ihre Ideen, die griechische Philosophie mit ihrer Betonung der Transcendenz Gottes wenigstens indirekt auf die Übersetzer ihren Einfluß ausgeübt hatte³⁾. Damit ist dieser aber auch erschöpft. Weder die Lehre von den Mittelwesen noch die von der Präexistenz der Materie ist, wie Gfrörer⁴⁾ und Dähne⁵⁾ wollen, in der Septuaginta enthalten⁶⁾.

Der erste jüdische Philosoph, der die allegorische Auslegung der Stoiker auf die hl. Schrift übertrug, war Aristobul⁷⁾. Er verfaßte nach Clemens (Str. V, 14, 97) *βίβλια ἱκανά*, wohl nur ein umfangreiches Werk, das von den Kirchenvätern, denen es vorgelegen hat, als eine Erläuterung des mosaischen Gesetzes (d. i. des Pentateuchs) bezeichnet wird⁸⁾. Aristobul lebte nach Eusebius

¹⁾ In der Septuaginta des Pentateuchs wollen Allegorien entdecken Gfrörer, Philo und die alexandrinische Theosophie (Stuttgart 1831), 2, 8—18, und Siegfried, Philo von Alexandria (Jena 1875) 17 f.

²⁾ Beispiele bei Gfrörer und Siegfried a. a. O.

³⁾ Vgl. Bois, Essai sur les origines de la philosophie judéo-alexandrine (Paris 1890) 142 ff. Drummond, Philo Judaeus (London 1888) I, 156 ff.

⁴⁾ Philo und die alex. Theosophie 2, 15 ff.

⁵⁾ Geschichtliche Darstellung der jüd.-alexandr. Religionsphilosophie II (Halle 1834) 1—72.

⁶⁾ Zeller, Philosophie der Griechen III, 2 (4. Aufl. Leipzig 1903) 275—277. Bois a. a. O. 149 ff. Drummond a. a. O. 160 ff. Heinze, Die Lehre vom Logos 185.

⁷⁾ Über ihn Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes³ III, 384 ff. (dasselbst auch Literaturangaben). Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie, 2, 71—121. Zeller, Philos. der Gr. III, 2⁴, 277 ff. Gereke, Art. Aristobulos in Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie der klass. Altertumswissenschaft II, 918—920. Herriot, Philon le Juif (Paris 1898) 66—78. Heinze, a. a. O. 185 ff.

⁸⁾ Die beiden einzigen Stücke, die im Wortlaut erhalten sind, stehen bei Euseb. Praep. evg. VIII, 10 [Migne 21, 635—642] und XIII, 12 [M. 21, Alttest. Abhandl. I, 1. Heinisch, Der Einfluß Philos.

und Clemens unter dem judenfreundlichen Ptolemäus VI. Philometor (181–146), dem das Werk gewidmet war. Die Echtheit der ganzen Schrift wird vielfach bestritten, in jüngster Zeit besonders von Elter¹⁾, hauptsächlich weil Aristobul, um zu beweisen, daß die griechischen Philosophen und Dichter aus Moses geschöpft haben, unter den Namen Homer, Hesiod, Orpheus und Linus eine Anzahl von größtenteils unechten und gefälschten Versen zitiert, dem Protektor der Homerstudien in Alexandria aber unmöglich Homerfälschungen hätten gewidmet werden können. Allein wenn in dem Werke auch der König angeredet wird, so folgt daraus noch nicht, daß der Verfasser dasselbe dem Könige überreichen wollte, sondern nur, daß er die Juden bei den Griechen in ein günstiges Licht zu stellen suchte, eine Absicht, die der größte Teil der jüdisch-hellenistischen Literatur verfolgte. Die Annahme, Aristobul sei selbst das Opfer eines Fälschers geworden, dürfte überdies der Wahrheit am nächsten kommen. Wenn er aber selbst in dem einen oder anderen Falle mit bessernder Hand den Versen nachhalf, so wollte er nur den seiner Meinung nach unvollkommen ausgedrückten Gedanken des Dichters klar und deutlich zutage treten lassen. In dieser Weise rechtfertigt er selbst eine Änderung im Gedichte des Aratus (Euseb. Praep. evg. XIII, 12): „Wir haben uns eine Änderung erlaubt, indem wir das Wort Zeus, das im Gedichte stand, unterdrückten, wie es sich auch geziemte; denn dem Sinne des Gedichtes nach geht es auf den wahren Gott.“ Daß er dadurch eine Fälschung beging, kam ihm also gar nicht zum Bewußtsein. Gleiche und ähnliche gefälschte Verse treffen wir bei vielen Schriftstellern des Altertums, in größter Vollzähligkeit in der pseudojustinischen Schrift *De monarchia*. Sehr wahrscheinlich ist, daß die Fälschungen auf eine Hand zurückzuführen sind²⁾, aber nicht, wie Elter³⁾ will, auf den Verfasser

1097–1104]. Was sich an wörtlichen Ausführungen sonst bei Clemens Al. (Str. I, 15; I, 22; V, 14; VI, 3) und Eusebius (Praep. evg. VII, 14; IX, 6) findet, steht auch in jenen Fragmenten.

¹⁾ Elter, *De Gnomologiorum Graecorum historia atque origine commentatio partes V–IX*. Bonner Universitätsprogramme 1894–1895. Gegen Elter s. Schürer³ III, 388.

²⁾ Schürer³ III, 453–461 (Gefälschte Verse griechischer Dichter). Seeck, *De fontibus Clementis Al.* (Augustae Vind. 1889) 29 ff. Vgl. Susemihl, *Gesch. der griech. Lit.* II, 629–634.

³⁾ Elter pars VI, col. 202 ff.

der Schrift *De monarchia*, überhaupt nicht auf einen Christen¹⁾, sondern auf einen Juden, und zwar wahrscheinlich auf Hekataüs von Abdera²⁾.

Aristobul wollte, wie Clemens (Str. V, 14, 97) angibt, den Nachweis führen, daß die hl. Schrift alles das enthalte, was die besten griechischen Philosophen und Dichter später gelehrt haben, ja daß diese von Moses und den Propheten abhängig seien (*τὴν περιπατητικὴν φιλοσοφίαν ἔκ τε τοῦ κατὰ Μωυσέα νόμου καὶ τῶν ἄλλων ἡρωήσθαι προφητῶν*), indem sie sich (Euseb. Praep. evg. XIII, 12) einer bereits vor der Septuaginta entstandenen Übersetzung der Schrift bedient hätten³⁾. Die Methode, nach der er verfuhr, war die stoische Allegoristik, weshalb auch Origenes unter den Schriftstellern, die das Gesetz allegorisch erklärten, neben Philo den Aristobul mit Namen anführt (Contra Cels. IV, 51 [M. 11, 1111]). Fast alle seine Deutungen, so weit sie uns in den Bruchstücken überkommen sind, beschäftigen sich mit den Anthropomorphismen in der Schrift. Wenn Moses der „göttlichen Macht“ Hände und Füße, Gang und Antlitz zuschreibt, so darf man nicht bei den Ausdrücken der Schrift stehen bleiben, sondern muß in den tieferen Sinn einzudringen suchen; dann wird man die Weisheit und den prophetischen Geist des Moses bewundern. Der Gesetzgeber bedient sich nämlich der sinnlichen Ausdrücke, um etwas Geistiges zu bezeichnen. Wenn Moses erzählt, Gott habe mit starker Hand die Israeliten aus Egypten geführt, so ist bei dieser wie bei analogen Stellen an die Macht Gottes zu denken. Das Herabsteigen Gottes auf Sinai im Feuer ist nicht räumlich und körperlich aufzufassen; denn Gott ist überall. Moses wollte hier nur eine wunderbare Offenbarung Gottes schildern, die, ohne eine wirkliche, körperliche Erscheinung zu sein, in der Art einer Vision den Israeliten zu teil wurde. Das Stehen Gottes bezeichnet die Unwandelbarkeit seiner Werke, die feste Ordnung der Welt

¹⁾ Vgl. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur I (Freiburg 1902) 218. Schürer³ III, 389. Gabrielsson, Über die Quellen des Clemens Alexandrinus I (Upsala u. Leipzig 1906) 118; vgl. S. 192 ff.

²⁾ Wann dessen Schrift »Über Abraham« oder »Über die Juden« entstanden ist, ist ungewiß. Schürer a. a. O. 461 ff. datiert sie ins dritte Jahrhundert, weil er den Aristeasbrief ums Jahr 200 verfaßt sein läßt. Sicher ist nur, daß sie vor letzterem anzusetzen ist, weil in ihm § 31 der Schriftsteller Hekataüs zitiert wird.

³⁾ Über die jüdischen Apologeten vor Aristobul vgl. Schürer³ III, 352 ff.

(Praep. evg. VIII, 10). Das Reden Gottes ist auf sein Wirken zu beziehen, wie es auch in der Schöpfungsgeschichte heißt: „Gott sprach, und es geschah“ (Praep. evg. XIII, 12). Auf die allegorische Erklärung der Schöpfungstage und des Ruhens Gottes werden wir noch zurückkommen.

3. Der Aristeasbrief.

Daß der Aristeasbrief, welcher das Zustandekommen der Septuaginta berichtet, unecht ist, wird allgemein zugegeben. Die größte Uneinigkeit aber herrscht bezüglich der Abfassungszeit. Während Hilgenfeld¹⁾ ihn im dritten Jahrhundert v. Chr. entstanden sein läßt und Schürer²⁾ ihn ins Jahr 200 datiert, rücken andere ihn ins erste Jahrhundert v. Chr. herab. Mit Recht hat P. Wendland³⁾ darauf hingewiesen, daß unter den Namen der 72 Weisen (§§ 47 ff.) einmal Mattathias, dreimal Judas, dreimal Simon, dreimal Jonathan vorkommt, also die Namen der Helden aus den makkabäischen Kriegen, weshalb der Brief nach dieser Erhebung abgefaßt sein muß, daß ferner in ihm der Hohepriester Eleazar als selbständiger Regent der Juden erscheint⁴⁾, der auf der Akra eine starke Besatzung liegen hat (§§ 100 ff.). Dies weist auf die Zeit nach 142, da in diesem Jahre mit der Anerkennung des Simon als Hoherpriester und Fürst der Juden durch den König Demetrius die Unabhängigkeit des jüdischen Volkes begann. Nach § 115 gehören die Häfen Askalon, Joppe, Gaza, Ptolemais zum jüdischen Reich. Bei Askalon und Ptolemais war dies nie der Fall; Aristeas irrt hier; dagegen wurde Joppe 146 von Jonathan, Gaza und das Küstenland 96 von Alexander Jannäus gewonnen⁵⁾. Der äußerste terminus ad quem ist durch die Unterwerfung des hl. Landes unter die Römerherrschaft im Jahre 63 gegeben. Das Jahr 130, in dem ungefähr nach dem Prolog zum Buche Jesus Sirach die Übersetzung des Gesetzes, der Propheten und der übrigen Schriften vorlag, während der Brief nur von der

¹⁾ Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie XXIV (1881), 381.

²⁾ Gesch. des jüd. Volkes³ III, 468 ff.

³⁾ Praefatio XXVI seiner Aristeasausgabe in der Bibliotheca Teubneriana (Leipzig 1900); vgl. seine Einleitung zum Aristeasbriefe bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T. (Tübingen u. Leipzig 1900) II, 3.

⁴⁾ Philo nennt ihn geradezu „Hoherpriester und König“ (De vita Moisis II, 31 [M. II, 139]).

⁵⁾ Schürer, Gesch. des jüd. Volkes³ II, 86. 93. 101. 114.

Übersetzung des Pentateuchs berichtet, läßt sich nicht zur näheren Bestimmung der Abfassungszeit des Briefes verwenden, da für Aristéas wie für Aristobul und Philo der Pentateuch der hauptsächlichste Teil der Bibel ist und er daher die übrigen Schriften als minder wichtig übergangen haben kann.

Zu einer Datierung des Briefes nach den Makkabäerkriegen werden wir auch durch den Bericht über das Zustandekommen der Septuaginta geführt. Aristobul erzählt darüber: *ἡ δὲ ὅλη ἐρμηνεία τῶν διὰ τοῦ νόμου πάντων ἐπὶ τοῦ προσαγορευθέντος Φιλαδέλφου βασιλέως, σοῦ δὲ προγόνου, προσενεγκαμένου μείζονα φιλοτιμίαν, Δημητρίου τοῦ Φαληρέως πραγματευσαμένου τὰ περὶ τούτων* (Euseb. Praep. evg. XIII, 12). Daß das Entstehen eines so wichtigen und für alle Folgezeit so bedeutungsvollen Werkes, wie es die griechische Übersetzung der hl. Schrift ist, von den Ausschmückungen der Legende umgeben wurde, ist nicht zu verwundern. Zur Zeit des Aristobul lag bereits eine Erzählung vor, welche die Übersetzung, deren Notwendigkeit durch das religiöse Bedürfnis der Juden gegeben war, mit Ptolemäus II. Philadelphus und mit Demetrius als seinem vermeintlichen Bibliothekar in Verbindung brachte. In Wirklichkeit wurde der um die Bibliothek zu Alexandria hochverdiente Demetrius von Phaleron sofort nach der Abdankung des Ptolemäus I. Lagi (284) von dessen Nachfolger Ptolemäus II. Philadelphus seines Amtes enthoben. Diese Verwechslung der Personen konnte erst längere Zeit nach Ptolemäus II. vorkommen. Es ist aber auch zu beachten, daß die Septuaginta bei Aristobul zwar als ein bedeutendes Werk erscheint, aber noch nicht von dem verklärenden Lichte der späteren Zeit umstrahlt wird. Früher soll ja nach Aristobul bereits eine griechische Übersetzung des Pentateuchs oder wenigstens vieler Teile desselben existiert haben, welche von den heidnischen Philosophen und Dichtern benutzt worden war und vor welcher der Septuaginta, abgesehen von ihrer Vollständigkeit (*ὅλη ἐρμηνεία*), kein Vorzug eingeräumt wird. Anders ist die Auffassung der Septuaginta im Aristéasbriefe. Hier rankt die Sage schon dichter. Die Übersetzung wird hingestellt als eine so genaue, daß sie einer Verbesserung nicht fähig ist: „Da die Übersetzung in schöner, frommier und durchaus genauer Weise (*κατὰ πᾶν ἡκριβομένως*) gefertigt ist, so ist es recht, daß sie in ihrem Wortlaut erhalten werde und keine Änderung statfinde.“ Und nachdem alle den Worten beigestimmt hatten, befahl er nach ihrer Sitte, den zu

verfluchen, der eine Bearbeitung unternehmen werde, indem er etwas hinzusetzte oder irgend etwas von dem Geschriebenen änderte oder ausließ" (§§ 310. 311). Ja, ihr Zustandekommen beruht geradezu auf göttlicher Fügung. Zwar gab es vor ihr bereits eine Übersetzung von Teilen der Schrift, aber diese war mangelhaft und durfte nicht benutzt werden. Von zwei heidnischen Schriftstellern, die sich ihrer bedienen wollten, wurde der eine geistesirre, der andere erblindete, und nur dadurch, daß sie von ihrem Vorhaben abstanden, wurden sie gerettet. Die hl. Schrift sollte nach Gottes Willen eben erst durch die Septuaginta den Heiden bekannt werden (§§ 312—316). Von dieser Auffassung ist nur ein Schritt zu der Überzeugung, welche zur Zeit Philo herrschend war, daß die Septuaginta selbst wie der Urtext inspiriert sei.

Auch in der Weise, wie über die Tätigkeit der Übersetzer berichtet wird, läßt sich von Aristobul über Aristeas bis Philo und Pseudo-Justin ein Fortschreiten der Sage feststellen. Aristobul weiß keine Einzelheiten zu erzählen, obwohl dies in einem Buche, das die hl. Schrift und das jüdische Volk verherrlichen will, das an einen Nachfolger Ptolemäus' II. sich wendet oder wenigstens sich diesen Anschein gibt, ganz am Platze gewesen wäre. Aristeas kann bereits melden, daß die Siebzig ihre Übersetzungen verglichen hätten, um eine Übereinstimmung derselben zu erzielen: „Und sie führten die Übersetzung aus, indem sie durch gegenseitige Vergleiche in einem Wortlaut übereinkamen“ (§ 302). Philo weiß, daß, als sie die Vergleichung vornehmen wollten, eine vollständige Übereinstimmung der von jedem einzeln angefertigten Übersetzung entdeckten: „Wie in heiliger Begeisterung prophezeiten sie, nicht der eine dies, der andere jenes, sondern alle dieselben Namen und Worte, gleich als ob ein Souffleur unsichtbar den einzelnen vorsagte“ (De vita Mosis II, 37 [M. II, 140]). Daß die Legende üppig fortwucherte, zeigt die Cohortatio ad Gentiles (c. 13), nach welcher die Übersetzer ihr Werk in einzelnen Zellen vollendeten, welche der Verfasser gesehen haben will, während sie bei Aristeas und Philo noch in einem gemeinsamen Raume arbeiteten.

Aus all dem geht hervor, das nicht Aristobul aus Aristeas geschöpft hat, wie Freudenthal¹⁾, Schürer²⁾ und Drum-

¹⁾ Hellenistische Studien II (Breslau 1875) 167.

²⁾ Gesch. des jüd. Volkes³ III, 469.

mond¹⁾ glauben, sondern daß der Aristeasbrief, da er eine reichere Entfaltung der Septuagintalegende repräsentiert, nach Aristobul verfaßt ist. Aristeas aber ist nicht von diesem abhängig, sondern stellt die Legende so dar, wie sie im Munde der Zeitgenossen lebte. Die Entwicklung der Septuagintalegende, wie sie im Aristeasbriefe gegeben ist, spricht wiederum dafür, daß das Werk des Aristobul vor dem Jahre 100 v. Chr. abgefaßt worden ist, da ein späterer Fälscher, besonders in christlicher Zeit, von dieser wichtigen Übersetzung sicher mehr gesagt haben würde, als wir bei jenem Schriftsteller finden.

Beim Aristeasbriefe interessiert uns besonders, daß auch er Allegorien enthält. Die Speisegesetze, ein besonders großer Stein des Anstoßes für die Griechen, sind eine Hülle wichtiger Lehren (143, 161). Indem nämlich der Gesetzgeber den Genuß mancher Tiere verbot, wollte er uns zu einem tugendhaften Leben anleiten (144). So beschädigt und verdirbt die Maus alles; dadurch, daß Moses das Essen von Mäusen untersagte, wollte er lehren, daß wir niemanden schädigen dürfen (164). Auch die anderen rituellen Bestimmungen sind Träger höherer Wahrheiten. Da die Hand die Handlung bedeutet, so erinnert die Vorschrift, vor dem Gebete die Hände zu waschen, die Juden an die Gerechtigkeit, die sie besitzen sollen (306). Dadurch, daß nur zahme, nicht wilde Tiere als Opfer dargebracht werden dürfen, wird auf die Beschaffenheit der Seele des Opfernden hingewiesen (170).

Wir sehen aber bei Aristeas die Allegorie nicht nur ziemlich ausgebildet, sondern wir finden bei ihm bereits den ersten schüchternen Versuch, diese Schriftauslegung zu rechtfertigen. Wie jeder Wissenschaft die Praxis vorangeht, wie man Krieg führte, ehe man an eine Theorie der Kriegskunst dachte, wie man redete und schrieb, ohne die Regeln der Grammatik erforscht zu haben, wie es Dichter gab, bevor Aristoteles über die Regeln der Dichtkunst schrieb, so wurde die hl. Schrift erklärt, bevor man eine Hermeneutik aufgestellt hatte. Wie man aber auf allen Gebieten der Kunst und Wissenschaft die Grundsätze, nach denen man verfuhr, sich allmählich klar machte, so traten auch die Regeln, nach denen man die hl. Schrift zunächst unbewußt behandelte, nach und nach ins Bewußtsein, und es entstand die biblische Hermene-

¹⁾ Philo Judaeus or the Jewish-Alexandrian Philosophy in its development and completion (London 1888) I, 248 f.

neutik. Den Anfang finden wir bei Aristeas (144). Es ist Gottes unwürdig, durch Moses über so verächtliche Tiere wie Mäuse und Wiesel Gesetze zu geben. Nun liegt eine derartige Vorschrift Lev. 11, 29 tatsächlich vor. Mithin muß man nach einer tiefer liegenden Absicht Gottes suchen, also das Gesetz allegorisch erklären.

4. Das Buch der Weisheit.

Der Verfasser des Buches der Weisheit, ein hellenistischer Jude, ist vertraut mit griechischer Bildung¹⁾; denn er spricht vom Hades (1, 14; 16, 13), von Prytanen (13, 2), dem Lethestrom (16, 11), dem Manna als einer *ἀμβροσία τροφή* (19, 21) und zeigt Bekanntschaft mit den Lehren Platos, der Stoa und Epikurs. 13, 1—5 beweist er das Dasein Gottes aus der Schönheit der Natur. Auch dieser Umstand deutet darauf hin, daß neue Ideen in die jüdische Nation eingedrungen waren; denn für die altgläubigen Juden war das Dasein Gottes eine Tatsache, die keines Beweises bedurfte. Da der Verfasser bei der Art und Weise, wie er die betreffenden Ausdrücke vorbringt, offenbar eine gleiche Kenntnis auch bei seinen Lesern voraussetzt, so werden wir durch das Buch in eine Zeit geführt, in welcher griechische Wissenschaft unter den Juden schon heimisch war. Das Buch ist wahrscheinlich in Alexandria als dem Mittelpunkte griechisch-jüdischer Bildung entstanden. Auf Egypten weist die Anspielung auf den Tierdienst hin (15, 18. 19; 16, 1. 9). Sicher ist die Weisheit Salomos nach dem Prediger verfaßt²⁾, welcher etwa im Jahre 130 v. Chr. entstand³⁾. Bei der Entwicklung des jüdischen Alexandrinismus aber, den das Buch voraussetzt, ist als Abfassungszeit genauer die erste Hälfte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts anzusehen. Unter den alexandrinischen Juden war in der Zeit, als das Buch entstand, die Allegorie bereits gang und gäbe. Es entspricht dem natürlichen Gange der Geschichte, daß die allegorische Erklärung sich zuerst mit den so auffälligen und anstößigen Anthropomorphismen beschäftigte (Aristobul), dann

¹⁾ Vgl. Siegfried, Philo von Alex. 22 ff. Derselbe, Das Buch der Weisheit, bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigr. I, 476 ff.

²⁾ E. König, Einleitung in das A. T. (1893), 435.

³⁾ Peters, Ekklesiastes und Ekklesiastikus, in der Bibl. Zeitschr. I (1903), 149 f.

den anscheinend sinnlosen Speisegesetzen eine tiefere Bedeutung unterlegte (Aristeas); dazu sahen sich die Juden durch die Angriffe der Heiden gezwungen. Erst nachdem sie auf diese Weise in die allegorische Erklärung sich eingelebt hatten, können sie weitergegangen sein und in historischen Erzählungen und in Gegenständen einen höheren Sinn gesucht haben. Wir finden diesen Fortschritt im Buche der Weisheit. Hier werden Dinge und Berichte aus der Schrift unbeschadet ihrer Tatsächlichkeit als Einkleidungen einer höheren Wahrheit oder einer sittlichen Ermahnung aufgefaßt. Zwar gehört nicht hierher die Bezeichnung der ehernen Schlange als *σύμβολον σωτηρίας* (16, 6); denn die Schlange war es ja nicht, welche die Israeliten rettete; nur die, welche mit der gläubigen Hoffnung, daß Gott ihnen helfen werde, zu ihr aufschauten, wurden geheilt („Bete, daß er die Schlangen von uns nehme“ Num. 21, 7). Die Rettung kam also von Gott; die ehernen Schlange deutete sie nur an (*σύμβολον*)¹⁾. Als allegorisch aber muß die Auffassung der ägyptischen Finsternis als Vorbild der künftigen Strafen, der Finsternis des Todes und der Hölle (17, 21), bezeichnet werden, vor allem die Erklärung des hohenpriesterlichen Obergewandes als Symbol der ganzen Welt (18, 24). Ferner findet der Verfasser in der Geschichte von der Rettung Noes durch die Arche die Lehre enthalten, daß Gott jedes Holz segnet, durch das gerechte Werke ausgeführt werden (14, 7). Die Veränderung, die mit dem Manna vorging, ist ein Hinweis, daß durch das Wort Gottes, nicht durch die natürlichen Erzeugnisse der Erde der Mensch genährt wird (auf Deut. 8, 3 beruhend)²⁾. Daß das Manna vor Sonnenaufgang geholt werden muß, erinnert an die Pflicht, in aller Frühe Gott zu loben und ihm zu danken. Daß es beim Aufgang der Sonne zerschmilzt, enthält die Lehre, daß die Undankbaren vergeblich auf die Segnungen Gottes hoffen (16, 25-29).

Durch solche allegorische Erklärungen wird der kanonische Charakter des Buches nicht berührt. Unbeschadet der Inspiration konnte der Verfasser die Auffassung der hl. Schrift, wie sie unter seinen Zeitgenossen herrschte, sich aneignen, insofern sie nicht

¹⁾ Daß Ps-Salomo in der ehernen Schlange ein Symbol des Logos-Messias sieht, als welche sie Jesus erklärt (Joh. 3, 14), geht aus seinen Worten nicht hervor.

²⁾ Philo geht einen Schritt weiter und erklärt das Manna geradezu als den Logos Gottes (Leg. alleg. III, 173 [M. I, 121]; Leg. alleg. II, 86 [M. I, 82]).

den übernatürlichen Ursprung der Schrift in Frage stellte, und argumenta ad hominem, welche die zuletzt angeführten Deutungen darstellen, kommen ja auch sonst in der hl. Schrift vor.

5. Die jüdische Allegoristik auf ihrer Höhe.

Von der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts an wird die Allegorie unter den alexandrinischen Juden allgemein anerkannt und geübt. Philo spricht von Exegeten, welche die Schrift allegorisch erklären (De special. leg. II, 159 [M. II, 293]), und erwähnt selbst alte allegorische Kommentare, die für die Auslegung seiner Zeit vorbildlich waren (De vita contempl. M. II, 475). Auch führt er zahlreiche Erklärungen anderer an¹⁾.

Der allegorisierenden Richtung in der Exegese gehört der Verfasser des vierten Makkabäerbuches an²⁾. Diese Schrift, welche in der Zeit zwischen der Unterwerfung Palästinas unter die Römer und der Zerstörung Jerusalems entstanden ist, rührt von einem strenggläubigen Juden pharisäischer Richtung her, in dessen Augen die jüdische Religion mit ihren gesetzlichen Vorschriften gleichzeitig Philosophie ist, die alle Tugenden lehrt (5, 22 f.). Ideale der Tugend sind die Patriarchen des ausgewählten Volkes (2, 17; 2, 19; 3, 6 ff.; 7, 14; 16, 19). Allegorisch sind nach dem Verfasser die Speisegesetze zu erklären; denn diese sollen für die Gesundheit der Seele sorgen (5, 25 f.). Auch die Erzählungen der Schrift legt er allegorisch aus. Dies beweist 2, 21—23, eine Stelle, die meines Wissens bisher noch nicht beachtet worden ist: „Als Gott den Menschen schuf, pflanzte er dessen gute und schlechte Triebe (*τὰ πάθη αὐτοῦ καὶ τὰ ἡθή*) um ihn her,

¹⁾ Leg. alleg. I, 59 [M. I, 55]; de cherub. 21 ff. [M. I, 142]; quod. det. pot. ins. sol. 22 [M. I, 195]; de post. Caini 41 [M. I, 233]; de plant. 52 [M. I, 337]; ib. 70 [M. I, 340]; quis rer. div. her. 280 [M. I, 513]; de mut. nom. 141 [M. I, 599]; de somn. I, 118 [M. I, 638]; de Abr. 99 [M. II, 15]; ib. 217 [M. II, 31]; de Josepho 151 [M. II, 63]; de decal. 15 [M. II, 182]; de special. leg. I, 8 [M. II, 211]; de special. leg. II, 147 [M. II, 292]; de special. leg. III, 178 [M. II, 329]; Quaest. in Gen. I, 10.

²⁾ Schürer³ III, 393—397. Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie 2, 173—200. Deißmann, Das sogen. vierte Buch der Makkabäer, bei Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigr. des A. T. II, 149 ff. Den griechischen Text des Buches enthält die Septuagintaausgabe von Swete III,² 729—762.

und dann setzte er über sie alle den hehren Herrscher Verstand durch die Sinneswerkzeuge auf den Thron. Diesem gab er ein Gesetz, dessen Befolgung ihm eine Königsherrschaft voll Besonnenheit, Gerechtigkeit, Güte und Mannhaftigkeit verheißt.“ Daß diese Verse von dem ersten Menschen handeln, ist klar; daß sie eine allegorische Erklärung der Paradieseserzählung sind, erfahren wir aus Philo. Nach diesem ist das Paradies das Sinnbild der Tugend im allgemeinen (Leg. alleg. I, 45 [M. I, 52]). Die Bäume der Paradieses sind die Tugenden im einzelnen (ib. 56 [M. I, 54]). Der Baum der Erkenntnis ist das Laster (ib. 100 ff. [M. I, 64]). Die Quelle, die aus der Erde hervorkommt und „das ganze Angesicht der Erde“ bewässert, bedeutet den Verstand, von dem wie von einer Quelle die Sinneswerkzeuge, dieses Angesicht der Erde (d. i. des Leibes), bewässert d. h. zum Erkennen angeleitet werden (ib. 28 [M. I, 49]). Der Fluß, der durch das Paradies strömt und sich in vier Arme teilt, ist die Grundtugend, *ἀγαθότης*, die durch vier Haupttugenden, Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut, die einzelnen Tugenden (Bäume des Paradieses) zur Betätigung bringt (ib. 63 [M. I, 56]). Über alles aber ist Adam gesetzt, d. i. der Verstand (ib. 92 [M. I, 62]). Diese Erklärung, die Philo vom Paradiese gibt, verbreitet über die unklare Stelle im vierten Makkabäerbuche Licht: Gott pflanzte bei der Schöpfung des Menschen die Bäume des Paradieses, gute und schlechte Triebe, über welche Adam, der Verstand, herrschen sollte. Dieser wohnte auf dem Angesichte der Erde, den Sinneswerkzeugen, welche er gebrauchte. Er erhielt das Gesetz, vom Baume der Erkenntnis nicht zu essen d. i. den bösen Trieben nicht nachzugeben. Hätte er dieses befolgt, so wäre ihm für immer das Paradies mit seinen vier Flüssen, den Kardinaltugenden, dieses Königreich des stoischen Weisen, zuteil geworden.

Vergleichen wir die umständliche Erklärung Philos mit der kurzen, das Verständnis voraussetzenden Deutung des Verfassers des vierten Makkabäerbuches, so ergibt sich große Wahrscheinlichkeit dafür, daß letzteres später als der allegorische Kommentar Philos entstanden ist und diesen benutzt hat, sowie daß wir als Entstehungsort der Schrift wahrscheinlich Alexandria anzusehen haben.

Die Therapeuten, eine hauptsächlich in Egypten lebende jüdische Sekte, von der wir nur durch Philos Schrift *De vita*

contemplativa¹⁾ Kenntnis haben, sind ebenfalls der allegorischen Schrifterklärung zugetan. „Sie legen die Schrift allegorisch aus, weil sie die Worte für Symbole einer verborgenen Wahrheit halten, die nur angedeutet ist“ (M. II, 475). „Bei der Erklärung der hl. Schriften bedienen sie sich immer der Allegorie; denn die ganze Gesetzgebung (d. i. der Pentateuch) scheint diesen Männern einem organischen Wesen zu gleichen, dessen Leib die Worte, dessen Seele der tiefere, unter den Worten verborgener Sinn ist“ (M. II, 483). Was ihre allegorische Erklärung im einzelnen anlangt, so wissen wir nur so viel, daß sie besonders die Siebenzahl als „ewig rein und jungfräulich“ sowie ihr Quadrat ehrten (M. II, 481); sie haben also dieser Zahl einen tieferen Sinn untergelegt.

Auch die Essener, die bekannte Sekte in Palästina, sind Anhänger der Allegorie. „Einer der Kundigsten unter ihnen trifft auf und erklärt, was (in den biblischen Schriften) dunkel ist; denn in diesen sind die meisten Lehren nach altertümlicher Weise in Symbole gekleidet“ (Philo Quod omnis probus liber M. II, 458)²⁾. Zum Gegenstand ihrer Forschung machten sie besonders die Schöpfungsgeschichte: „Philosophiert wird über das Entstehen des Alls“ (ib.).

Josephus sucht gleichfalls das Verständnis der Schrift nicht in ihrem Wortsinn, sondern in einem unter der Hülle des Buchstabens verborgenen Sinn, obwohl er in Jerusalem geboren ist: „Alles ist der Natur der Dinge gemäß angeordnet, indem der Gesetzgeber einiges geschickt andeutet, anderes in würdiger Allegorie darstellt, anderes endlich, was er offen sagen durfte, mit klaren Worten ausspricht“ (Ant. 1, 24). Abgesehen von ganz klaren Stellen ist also an manchen der Sinn nicht sogleich deutlich zu erkennen, aber er läßt sich doch den Worten entnehmen — hier mag Josephus vor allem die Anthropomorphismen im Auge haben —; an anderen Stellen ist der Sinn ganz verborgen. In vielen Erklärungen verrät er Abhängigkeit von Philo³⁾, der für ihn ist „ein Mann, in allem berühmt und in der Philosophie nicht unerfahren“ (Ant. 18, 259).

¹⁾ Die Frage, ob Philo der Verfasser dieses Buches ist, hat in neuester Zeit eine Menge von Schriften hervorgerufen. Dieselben sind angeführt bei Schürer³ III, 535—538.

²⁾ Vgl. z. d. St. Zeller, Philos. d. Gr. III, 2⁴ S. 327 Anm. 4 und S. 328 Anm. 2.

³⁾ Vgl. Siegfried, Philo von Alex. 278 ff. Freudenthal, Hellenistische Studien II, 218.

6. Philo von Alexandria.

Das hervorragendste Mitglied der jüdisch-alexandrinischen Exegetenschule war Philo von Alexandria ¹⁾. Einer der einflußreichsten Männer seiner Zeit und einer der größten Gelehrten, welche das Judentum je hervorgebracht hat, hat er die Allegorie und die ihr zugrunde liegende griechisch-jüdische Religionsphilosophie zwar nicht geschaffen; wohl aber war er ihr bedeutendster Vertreter, der von allen Exegeten der allegorisierenden Richtung allein Schriften von Bedeutung hinterließ, die allegorischen Deutungen seiner Vorgänger sammelte und durch eigene vermehrte, die Hermeneutik der allegorischen Schule weiterführte und zur Vollendung brachte und deshalb auch auf die Exegese der älteren Kirchenschriftsteller einen nachhaltigen Einfluß ausübte. Geboren etwa 20—10 v. Chr. aus einer der vornehmsten Judenfamilien Alexandriens, ein Bruder des Alabarchen Alexander, kam er im Jahre 40 n. Chr. als Mitglied einer Gesandtschaft an den Kaiser Caius Caligula nach Rom, worüber er selbst einen Bericht verfaßte ²⁾. Dies ist das einzige sichere Datum aus seinem Leben. Durch umfassende Studien mit den Schätzen griechischer Literatur vertraut, seiner Sprache und Bildung nach Grieche, ist er dabei ein eifriger Jude, voll Begeisterung für seine Religion und sein Volk. Wenn er von Plato als dem großen und heiligen redet und die hl. Gemeinschaft der Pythagoreer bewundert, wenn er Hellas als die Wiege der Wissenschaft anerkennt ³⁾ und einen ausgedehnten Gebrauch von der griechischen Philosophie, namentlich von Plato und der Stoa macht, so stammen doch nach seinem Urteil alle Wahrheitselemente der griechischen Philosophie von den Juden. Orpheus ist mit Moses, Pythagoras mit den Schülern des Jeremias in Egypten bekannt geworden. Die griechischen Gesetzgeber und Philosophen haben den Pentateuch gekannt. Heraklit hat aus ihm geschöpft und hat daher gar keine Berechtigung, sich ob seiner Erfindungen zu rühmen ⁴⁾. Sokrates ist zu

¹⁾ Reiche Literaturangaben bei Schürer ³ III, 487 ff. 542 ff. Über die Anordnung und Charakteristik seiner Schriften: Derselbe 367 ff. 497 ff. Herriot, *Philon le Juif* 136—173. L. Cohn, *Einteilung und Chronologie der Schriften Philos.* Leipzig 1899. Massebieau et Brehier, *Essai sur la chronologie de la vie et des oeuvres de Philon.* Paris 1906.

²⁾ *De legatione ad Caium.*

³⁾ *De sacrif. Ab. et Caini* 78 [M. I, 178].

⁴⁾ *Leg. alleg.* I, 108 [M. I, 65]; *quis rer. div. her.* 214 [M. I, 503]; *Quaest. in Gen.* [A. 360].

Moses in die Lehre gegangen ¹⁾. Wo aber die Philosophen von Moses abweichen, da ist die Lehre des Moses die bessere ²⁾. Dies alles wird von Philo bewiesen durch die allegorische Deutung der Schrift.

Wenn aber auch zur Zeit Philo die allegorische Erklärung in Alexandria in den weitesten Kreisen Anhänger zählte, so gab es unter den Juden dieser Stadt doch eine Partei, die der wörtlichen Erklärung der Schrift zugetan blieb und die Allegorie verwarf. Philo zeichnet sie selbst: „Jenen, die von einer unheilbaren Krankheit befallen sind, dem Pochen auf Worte, dem Kleben an Namen und an der Gaukelei mit Gebräuchen, wollen wir die geheiligten Geheimnisse nicht mittheilen“ (De cherub. 42 [M. I. 146]). Er nennt sie τῆς ὀφρῆς παραματείας σοφισταί (De somn. I. 102 [M. I. 636]). Von Bedeutung und Ansehen kam indes diese Partei nicht gewesen sein; denn sonst könnte Philo nicht so verächtlich von ihr sprechen, und es wäre sonst auch unbegreiflich, daß wir von allen übrig gebliebenen Zeugen der alexandrinisch-jüdischen Bildung, das dritte Makkabäerbuch ausgenommen, nur die allegorische Richtung vertreten finden.

§ 4. Die Allegorie bei den Christen.

1. Gründe für die Übernahme der allegorischen Schrifterklärung durch die Christen. ³⁾

Als die Kirche ihre welterobernde Mission auszuführen anfang und die Christen sich vor die Notwendigkeit gestellt sahen, die hl. Schrift zu erläutern, da fand man eine allgemein verbreitete, von Griechen und Juden geübte und anerkannte Auslegung vor, die allegorische. Die am Wortsinn festhaltende exegetische Methode der palästinensischen Juden konnte für die christlichen Schriftsteller deshalb weniger in Betracht kommen, weil die Targumim und Midraschim in einer ihnen gänzlich fremden Sprache abgefaßt waren. Die

¹⁾ Quaest. in Gen. [A. 83].

²⁾ Leg. alleg. II, 15 [M. 69].

³⁾ Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche (Jena 1869), 28 ff. Kihn, Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete (Weissenburg 1866) 162 ff. Redepenning, Origenes I (Bonn 1841), 71. Bigg, The christian platonists of Alexandria (Oxford 1886), 56 ff. de Faye, Clément d'Alexandrie (Paris 1898), 126—137 (les Simpliciores); 138—148 (les Simpliciores et Clément).

Christen sahen sich also von vornherein veranlaßt, die allegorische Methode sich zu eigen zu machen. An Philo speziell schlossen sie sich um so lieber an, weil neben seiner glänzenden Sprache und geistvollen Untersuchung seine ungeheuchelte Frömmigkeit und seine Neigung zur Aszese auf sie Eindruck machte. Wie groß das Ansehen war, daß er genoß, können wir nicht nur daraus erkennen, das die christliche alexandrinische Exegetenschule auf ihn geradezu sich aufbaut, sondern auch daraus, daß später die Legende aufkam, er sei ein zweites Mal, unter der Regierung des Claudius, nach Rom gereist und habe bei dieser Gelegenheit den Apostel Petrus kennen gelernt und mit ihm Freundschaft geschlossen, so daß er vielleicht Christ geworden sei (Euseb. Hist. eccl. II, 17, 1). Wie ihr Stifter, so fand die Kirche sofort Feinde überall, unter Juden und Heiden. Anfangs bekämpften diese die neue Religion nur mit blutiger Verfolgung, bald aber auch mit den Waffen des Geistes. Die Waffen, die den Christen im Kampfe mit den Heiden dienen konnten, fanden sie bereits vor. Nachdem Aristobul und Philo den Satz aufgestellt hatten, daß die Philosophen ihre Lehre der Schrift entnommen hätten, folgten ihnen hierin die christlichen Lehrer. Alle Philosophen haben nach Justin und dem Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles* ihre Weisheit aus Moses geschöpft¹⁾. Nur dadurch lassen sich die erhabenen Gedanken erklären, die sich bei den Heiden finden (Ap. I, 44; 59; Coh. ad. Gent. 8; 9; 10). Plato speziell hat seine Ideenlehre aus dem Pentateuch (Coh. ad. Gent. 29; 30). Derselben Ansicht ist auch Clemens. „Plato, den Funken hebräischer Philosophie anfachend, war nicht unbekannt mit David“ (Paed. II, 1, 17). Er wendet auf die griechischen Dichter und Philosophen Joh. 10, 8 an: „Alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber“ (Str. II, 1, 1; Str. I, 17, 81). Daß die mosaischen Gesetze weit älter sind als die Philosophie der Griechen, beweist er chronologisch Str. I, 21, 101 ff. Auch in der Moralphilosophie sind nach der Ansicht des Clemens die Griechen von Moses abhängig (Str. II, 18, 78; vgl. Str. VI, 2, 4; Str. I, 15, 72; Str. II, 5, 20). Die Tatsache, daß die Philosophen doch auch in wichtigen Punkten von der Schrift abweichen, macht dem Justin und dem Clemens so wenig Schwierigkeiten wie ihren jüdischen

¹⁾ Dieser Gedanke kehrt bei den Apologeten oft wieder; vgl. z. B. Tatian Or. ad. Graecos 36—41; Theophilus Ad. Autol. III, 20—29.

Vorgängern. Die Philosophen haben in solchen Fällen die in der hl. Schrift nicht offen zu Tage liegende, sondern unter der Allegorie verborgene Wahrheit einfach nicht verstanden (Ap. I, 55. Str. V, 1, 10). Die Folge dieser Anschauung war natürlich, daß die Kirchenschriftsteller, wie sie nach dem Vorbilde der jüdischen Exegeten die Abhängigkeit der Philosophen von der hl. Schrift behauptet hatten, so auch an der Hand derselben Vorgänger die philosophischen Lehren mit Hilfe der Allegorie in die hl. Schrift hineinzudeuten suchten. Diese Schriftauslegung bot zugleich der jungen Kirche den Vorteil, den Heiden gegenüber ihren Glauben als einen durch das höchste Altertum geheiligten und daher Achtung fordernden darstellen zu können. Zu solchem Vorgehen glaubten sich die Christen um so eher berechtigt, weil die Heiden selbst die Allegorie übten. Wir haben ja gesehen, wie die Stoiker ihren Homer erklärten. Manche Philosophen, z. B. die Pythagoreer, schrieben Formeln vor, denen sie einen geheimen Sinn unterlegten. Clemens weist besonders Str. V, 8, 50 auf das Beispiel der griechischen Dichter und Philosophen hin: „Tausendes und Abertausendes könnten wir von den Philosophen und Dichtern in Bildern (*αἰνυματοδῶς*) gesagt finden.“ Selbst die Ägypter kannten und übten die Allegorie (Str. V, 7, 41). Daß auch den hellenistischen Juden die Wahrheit des Christentums auf dem Wege der Allegorie zu zeigen war, begreift sich aus der Hochschätzung, welche von ihnen dieser Schriftauslegung gegenüber bekundet wurde. Sie sahen in ihr eine hohe Kunst und Gelehrsamkeit, ein Lob, das Celsus manchem Christen spendete.

Erwies sich somit die Allegorie als geeignet, die Kirche wider Heiden und Juden zu verteidigen, so zeigte sie sich auch gegen gefährliche Strömungen in der Kirche selbst von nöten. Den Anthropomorphiten und deren grobsinnlichen Auffassung des Schrifttextes gegenüber erschien das der einzige Ausweg zu sein, daß man die geistige Bedeutung der Anthropomorphismen betonte. Den Chilias ten und ihrer wörtlichen Auslegung der Apokalypse mußte die uneigentliche, tropologische Bedeutung vieler Worte, der wahre Sinn der Allegorien und Parabeln dargelegt werden. Freilich ist dieser verborgen liegende Sinn der Wortsinn. Er wurde aber damals als allegorischer Sinn aufgefaßt und bezeichnet, und es lag dann sehr nahe, weiter zu gehen und auch dort Allegorien zu suchen, wo keine vorhanden waren.

Die Gnostiker sahen nur im Christentum das Werk des wahren Gottes. Die alttestamentliche Offenbarung stammte in ihren Augen von einem niederen Äon. Marcion gar verwarf Gesetz und Propheten, weil er den Gott des Alten Bundes in Gegensatz brachte zum Gott des Neuen Bundes. Dieser „Häresie“ gegenüber betonten die kirchlichen Schriftsteller die ideale Einheit und Übereinstimmung zwischen Altem und Neuem Bunde. Sie gingen aber auch hier zu weit, indem sie glaubten, daß der Neue Bund in seinen Umrissen bereits im Alten Bunde enthalten sei (Justin Ap. I, 52. Clem. Str. II, 23, 147). Folgerichtig sahen sie, von Barnabas angefangen, es als eine Hauptaufgabe der Exegese an, überall Beziehungen zwischen dem A. T. einerseits und Christus und seiner Kirche anderseits mittelst der allegorischen Erklärung nachzuweisen. Im A. T. ist ein ungeschriebenes (*ἀγράφως*) vorhandener Sinn verborgen, der im N. T. offen zutage tritt. Was früher parabolisch ausgedrückt war, das wird jetzt in seinem eigentlichen Sinne verstanden. Der Herr wirkt, wie im N. T., so schon im A. T. Mit dem Evangelium beginnt nicht eine neue Entwicklung, sondern das im A. T. bereits Vorhandene wird im Evangelium nur ans Licht gebracht¹⁾. Diese wunderbare Übereinstimmung zwischen A. und N. T. zeigt die allegorische Erklärung (Str. V, 10, 60 ff.). Auf diese Weise konnten die Christen hoffen, auch viele Juden zu gewinnen. Sie konnten ihnen zeigen, daß der Übergang zur christlichen Kirche durchaus keinen Abfall vom Glauben ihrer Väter darstelle, da sie ja mit dem christlichen Bekenntnisse nur das annähmen, was im A. T. bereits enthalten sei (Dial. 113).

Die Allegorie erschien den Vätern ferner als das einzige Mittel, den Schwierigkeiten zu begegnen, welche der Inhalt des Alten Testaments darbot (Justin Dial. 57. 112). Sie brachte stets eine befriedigende Lösung, wo man in der Schrift Widersprüche zu finden glaubte (Dial. 65, 112). Vor allem aber bot sie einen Ausweg bei der Erklärung jener Stellen, die von den ehrwürdigen biblischen Personen sündhafte Handlungen berichteten. Allegorisch erklärt verlor die Blutschande der Thamar (Dial. 86) und die Polygamie der Patriarchen (Dial. 134. 141) alles sittlich Anstößige, das der Wortsinn enthielt.

¹⁾ Kutter, Clemens Al. und das Neue Testament (Gießen 1897), 102.

Auch zum Zwecke der Erbauung glaubte man die Allegorie nicht entbehren zu können. Wollte man spröderen Stoff, wie rein geschichtliche Partien des A. T., didaktisch verwerten, so bot die philonische Exegese, die in jeder Stelle der hl. Schrift die erhabensten sittlichen Wahrheiten fand, eine erwünschte Hilfe.

Die allegorische Erklärung empfahl sich endlich durch einen wichtigen Dienst, den sie der jungen Kirche leisten konnte und auch in der Tat geleistet hat. Bei den alexandrinischen Juden hatte sie Glauben und Wissen versöhnen sollen. Sie hatte es getan, aber unvermerkt hatte die Philosophie die Oberhand über die Religion gewonnen. Im Christentum harrete ihrer eine ähnliche Aufgabe, die sie besser gelöst hat. Alexandria, der Zentralkpunkt weltlicher Wissenschaft, sollte auch die Geburtsstätte der kirchlichen Theologie werden. Je mehr Bekenner das Christentum auch in gebildeten Kreisen gewann, desto notwendiger wurde es, die kirchliche Lehre mit den Anschauungen der Zeit auszugleichen und sie in einer Form darzustellen, die nicht nur dem Herzen, sondern auch dem Verstande Befriedigung gewähren konnte. Wollte die Kirche ihrer Aufgabe, die ganze Menschheit, auch die Gebildeten, für das Christentum zu gewinnen, gerecht werden, so mußte sie selbst auf dem Gebiete der Literatur und der Wissenschaft den Wettkampf mit dem Heidentum aufnehmen. Es zeugt von großem Scharfblick und Verständnis für die Weltmission der Kirche, daß Clemens von Alexandria dies erkannte. Nun war aber die Wissenschaft durch den Gnostizismus in weiten Kreisen in Verruf gekommen. Auch in Alexandria gab es Christen, und diese bildeten die große Mehrheit, die jegliches Wissen, gestützt auf Stellen der hl. Schrift, wie I. Kor. 1, 20; Kol. 2, 8; Spr. 5, 3, als unnütz erklärten oder gar als Teufelswerk verwarfen. Clemens suchte diese eines Besseren zu belehren, und hierbei kam ihm die Allegorie zustatten. Indem er mit ihrer Hilfe zeigte, daß die philosophischen Sätze sämtlich bereits in der Schrift enthalten seien, zerstreute er das Mißtrauen der kurz-sichtigen Brüder, die seine Ideen und Lehren sonst für gnostische gehalten hätten. Vermöge der allegorischen Erklärung war es für Clemens auch möglich, seine Lehre auf die hl. Schrift zu stützen und so den Grund zu einer Glaubenswissenschaft zu legen.

Es fehlte mithin nicht an Gründen, welche die Kirchenschriftsteller geradezu zwangen, die allegorisierende Methode der Auslegung anzunehmen. Es fragte sich nur, ob sie sich ihrer be-

dienen durften. Wie einst die Juden, so suchten jetzt die Christen die Berechtigung der allegorischen Erklärung in der Schrift, und nicht ohne Erfolg. Der Hebräerbrief ist durch und durch typologisch. Paulus stellt das A. T. hin als ein Vorbild des N. T. Kol. 2, 16. 17 bezeichnet er die Feste, Neumonde und Sabbate als einen „Schatten des Zukünftigen“, als den „Leib Christi“. I. Kor. 10, 4 erklärt er den Felsen, aus dem die Israeliten auf ihrem Wüstenzuge Wasser getrunken hatten, als einen „geistig aufzufassenden Felsen, nämlich Christus“. I. Kor. 10, 11 fügt er nach Aufzählung einiger Tatsachen aus der alttestamentlichen Geschichte hinzu: „Das ist ihnen als Vorbild geschehen, es ist zur Warnung geschrieben für uns, die wir in den letzten Zeiten leben.“ Ähnlich dem Verfahren Philos zieht er I. Kor. 9, 9 aus Deut. 25, 4: „Dem dreschenden Ochsen sollst du das Maul nicht verbinden“, den Schluß, das Gebot weise auf die Pflicht der Gemeinde hin, für den Unterhalt der evangelischen Arbeiter zu sorgen, eine Folgerung, die zweifelsohne außerhalb des Wortsinns liegt und nur eine Übertragung der Stelle ist. Vor allem aber mußte den kirchlichen Schriftstellern die Stelle Gal. 4, 22 ff. gelegen kommen, welche die beiden Frauen Abrahams, Hagar und Sara, auf die beiden Testamente deutet unter der ausdrücklichen Bemerkung: *αἱ τινά ἐσιν ἀλληγορούμενα*. Wir haben hier nicht zu fragen, ob alle diese Stellen Allegorien sind; es genügt, daß die Kirchenschriftsteller die Allegorie von den Aposteln angewendet glaubten. Ja selbst der Heiland zeigte sich in ihren Augen der Allegorie zugetan, indem er sich den „wahren Weinstock“ nannte (Clem. Paed. I, 8). Welche Aufforderung lag darin für sie, die allegorische Erklärung sich zu eigen zu machen! Die Christen forschten auch, ob nicht das Alte Testament selbst darauf hinweise, daß es allegorisch zu deuten sei, und sie fanden Stellen, die ihnen Recht zu geben schienen. Ez. 16, 3 spricht Gott zu den Bewohnern Jerusalems: „Dein Vater ist ein Amorrhäer und deine Mutter eine Hethitin.“ Dies ist offenbar bildlich zu verstehen (Justin Dial. 77). Ps. 77, 2 lautet: „Öffnen will ich meinen Mund in Gleichnissen.“ Es gilt also von der ganzen Schrift, daß sie parabolisch zu verstehen ist (Clem. Str. V, 4, 25). Wir dürfen uns also nicht wundern, daß die allegorische Erklärung von den ältesten Kirchenschriftstellern angewendet wurde und daß diese sich dabei nicht bewußt waren, daß sie ihre eigenen Gedanken in die Schrift hineintrugen, sondern vielmehr der festen Überzeugung

waren, daß alle Gedanken, die sie durch die Allegorie aus der Schrift ableiteten, von den hl. Verfassern beabsichtigt seien; denn diese sind samt und sonders „Propheten“.

2. Clemens von Rom.¹⁾

Schon bei Clemens von Rom finden wir einen Versuch zu allegorisieren. Der rote Faden, den Rachab an ihrem Hause hängt und der die Ursache ist, daß alle, die in diesem Hause sich aufhalten, gerettet werden, bedeutet das Blut Christi, durch das alle Menschen Erlösung finden (I. Kor. 12). Wir werden nicht umhin können, hier einen Einfluß zu sehen, den die jüdische Allegoristik auf den geborenen Juden²⁾ ausübte, der, da nach Hebr. 11, 31 Rachab durch ihren Glauben gerettet wurde, ihre Handlungsweise auf den Glauben an Christum bezog und in der roten Farbe des Fadens einen Hinweis auf das Blut Christi erblickte, welches für die Rettung der Menschheit vergossen worden ist.

3. Der Barnabasbrief.³⁾

Der Verfasser des Barnabasbriefes⁴⁾ ist von der jüdisch-alexandrinischen Schriftauslegung in weitgehendem Maße beeinflusst. Dafür, daß er mit Philo selbst bekannt ist, spricht, daß alle hermeneutischen Regeln, die sich bei ihm angewendet finden, von dem jüdischen Exegeten aufgestellt sind und daß er die Speisegesetze in gleicher Weise wie jener deutet. Wegen dieser allegorisierenden Exegese haben wir als wahrscheinlichen Wohnsitz des Verfassers Alexandria anzusehen.

4. Justin der Martyrer.⁵⁾

Ob Justin wegen seiner allegorischen Schriftauslegung als Schüler Philos anzusehen ist, gilt als nicht ganz sicher. Allerdings finden wir unter seinen Deutungen, wenn er auch einige dem jüdischen Exegeten entlehnt haben kann, keine einzige, die er aus

¹⁾ Vgl. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* I, 98 ff.

²⁾ Bardenhewer I, 104 f.

³⁾ Vgl. Bardenhewer I, 86 ff.

⁴⁾ Er wird im folgenden, analog dem Verfasser des Aristeasbriefes, kurzweg Barnabas genannt. Daß der Brief nicht vom Apostel Barnabas herührt, muß als sicher gelten; vgl. Bardenhewer I, 91 f.

⁵⁾ Bardenhewer I, 190 ff.

ihm geschöpft haben muß. Aber es ist doch wahrscheinlich, daß er bei seinen ausgedehnten Reisen auch Alexandria als einen Hauptsitz der Wissenschaft besucht hat. Jedenfalls hat er sich infolge seiner Polemik mit den Juden mit der allegorischen Schriftklärung, die ja nicht auf ihre Geburtsstätte Alexandria beschränkt geblieben war, sondern von den hellenistischen Juden überhaupt gepflegt wurde, bekannt gemacht, wie auch sein Gegner Trypho als Exeget der alexandrinisch-allegorischen Schule erscheint, nicht als Vertreter der den Wortsinn weit mehr betonenden palästinensischen Schule. Unter den allegorischen Kommentaren aber standen die Werke Philos an erster Stelle. Ferner lehnt sich Justin in der Auffassung der Schrift im allgemeinen und in ihrer Erklärung im besonderen vollständig an die Hermeneutik des jüdischen Exegeten an, was wir noch nachweisen werden. Endlich gibt Justin eine genaue Beschreibung der Exegese Philos. Die Lehrer der Juden, so sagte er (Dial. 112. 113), sollten nicht darnach forschen, warum die Kamele an einer Stelle der Schrift nicht den weiblichen Artikel haben, oder was die weiblichen Kamele bedeuten, oder warum gerade so und so viel Maß Mehl oder Wein geopfert werden müsse, oder warum dem Namen Abram ein Alpha und dem Namen Sara ein Rho zugefügt worden sei (*Ἀβράμ — Ἀβραάμ. Σάρα — Σάρρα*). Nun fällt es dem Philo in Gen. 6, 12 auf, daß es heißt: *τὴν ὁδὸν αὐτοῦ* und nicht *αὐτῆς*, da das Subjekt *ὁ σάξ* sei, und er fragt nach dem Grunde (quod Deus sit immut. 141 [M. I, 294]). Er entwickelt die symbolische Bedeutung des Kamels (de post. Caini 148 [M. I, 254]), erklärt, welcher symbolische Unterschied zwischen männlichen und weiblichen Vögeln ist (quod det. pot. ins. sol. 172 [M. I, 225]), und erläutert, warum gerade ein Zehntel Epha Mehl dargebracht wird (de congr. erud. gr. 100 ff. [M. I, 533]). Endlich zeigt er, was die scheinbar so geringfügige Namensänderung bei Abraham und Sara bedeutet (de mut. nom. 60 ff. [M. I, 587]). Justin verwirft aber diese Methode nicht, wie es den Anschein hat; denn er exegetisiert bei gegebener Gelegenheit auch nicht anders. Er will vielmehr die Juden auf die Namensänderung Osee in Josue Num. 13, 17 aufmerksam machen, die weit eher des Nachdenkens wert sei, weil sie auf Jesum hinweise. Wir sind also wohl zu der Annahme berechtigt, daß Justin mit den Schriften Philos vertraut ist und an seiner Exegese sich gebildet hat. Daß er auch mit dem Barnabasbriefe bekannt ist, geht daraus hervor, daß beide

eine Reihe alttestamentlicher Stellen in gleicher Weise auffassen, und zwar Ex. 17, 8 ff.: Dial. 90, 111 = Barn. 12; Num. 21, 8 ff.: Dial. 91, 94, 112 = Barn. 12; Num. 13, 17: Dial. 113 = Barn. 12; Lev. 16, 7 ff. (bzw. die Halacha, daß die beiden Böcke, die am Versöhnungsfeste zur Verwendung kommen, ganz gleich sein müssen): Dial. 40 = Barn. 7.

Photius behauptet, die Autorität Justins habe die Aufnahme der allegorischen Interpretation in der Kirche veranlaßt: *ἐξ οὗ οἶμαι καὶ πᾶς ὁ ἀλληγοριστὸς τῆς γραφῆς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ λόγος ἀρχήν ἔσχεν εἰσενεῖναι* (Bibl. cod. 105; p. 86 Bekker). Dies trifft nicht zu. Wenn auch speziell die Typen, die Justin im Alten Testamente findet, von den späteren Kirchenschriftstellern in Anlehnung an Justin vielfach wiederholt werden, so hat doch nicht das Ansehen Justins die kirchlichen Schriftsteller zur allegorischen Erklärung der Schrift bewogen, sondern die oben dargelegten Gründe, weshalb wir die Allegorie schon vor Justin von Clemens Romanus und Barnabas angewendet sehen.

Der Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles* beruft sich wiederholt auf Philo (cc. 9. 10. 13).

5. Theophilus von Antiochien.¹⁾

Auch Theophilus kennt einen allegorischen Sinn der Schrift und macht von ihm besonders bei der Erklärung der Urgeschichten der Genesis Gebrauch. Die Sonne ist nach ihm ein Bild Gottes, der Mond das des Menschen. Die ersten drei Tage der Schöpfungswoche sind ein Symbol der hl. Dreieinigkeit, der vierte Tag aber, an dem die Himmelskörper entstanden, erinnert an den Menschen, der des Lichtes bedarf. Die größeren Sterne weisen hin auf die Propheten, die kleineren auf die Gerechten, während die unstäten Planeten ein Bild derer sind, welche von Gott abfallen und sein Gesetz verlassen (Ad Autol. II, 15). Die Seeungeheuer und die fleischfressenden Vögel erinnern an die habsüchtigen und frevelhaften Menschen (l. c. II, 16). Der antiochenische Apologet weist aber dem allegorischen Sinne nur eine untergeordnete Rolle zu und erkennt den Literalsinn an allen Stellen der Schrift an. In schroffem Gegensatz zu Philo faßt er die Erzählungen von den sechs Tagewerken, von der Erschaffung des Weibes, von dem Paradies und dem Sündenfall wörtlich auf (Ad Autol. II, 12, 18–28).

¹⁾ Bardenhewer I, 278 ff.

ja zum Beweise, daß die Schrift hier Tatsachen erzählt, erinnert er daran, daß die Frauen beim Gebären große Schmerzen zu überstehen haben und daß die Schlange auf dem Bauche kriecht und Erde frißt, wie es Gott nach dem Sündenfall zur Strafe verhängt hat (II, 23). Nur scheinbar spricht dagegen die Wendung, daß der Ausdruck „um das Paradies zu bebauen“ (Gen. 2, 15) keine andere Tätigkeit bedeutet als die, das Gebot Gottes zu beobachten (II, 24). Auf eine Bekanntschaft des Apologeten mit Philo¹⁾ kann man nicht daraus schließen, daß er wie dieser Noe mit ἀνάπαυσις (III, 19), Eden mit τροφή (II, 24) und Sabbat mit ἑβδομῆς (II, 12) übersetzt; denn die beiden ersten Etymologien gehen auf die Septuaginta (Gen. 6, 29 bezw. 3, 23) zurück, die letzte ergab sich für den Kirchenvater leicht daraus, daß der Sabbat der siebente Tag der Woche ist. Wie Philo faßt Theophilus das Meer als ein Bild der Welt auf. Während aber der jüdische Allegorist von der Unruhe und Gefährlichkeit des Meeres ausgeht (leg. alleg. II, 102 [M. I, 85]), macht der christliche Schriftsteller geltend, daß, wie das Meer, wenn es nicht durch den reichlichen Zufluß der Ströme und Quellen gespeist würde, wegen seines Salzgehaltes längst ausgetrocknet wäre, so auch die Welt, hätte sie nicht gleich süßem Wasser Gottes Gesetz und die Propheten, wegen ihrer Bosheit schon lange zugrunde gegangen wäre, und daß ferner, wie im Meere Inseln während des Sturmes eine Zufluchtsstätte böten, so auch in der Welt die katholische Kirche die Wahrheit lehrte, während die Ketzereien, felsigen Inseln gleich, allen Verderben brächten, welche bei ihnen eine Unterkunft suchten (II, 14). Dieser Unterschied zeigt, daß zwischen der Allegorie bei Philo und der bei dem Apologeten kein Zusammenhang besteht.

Wir haben also nicht nur eine direkte Bekanntschaft des Theophilus mit dem jüdischen Exegeten abzulehnen, sondern können wegen des Gegensatzes in der Auffassung der Schrift in ihrem Wortsinn und allegorischen Sinn nicht einmal eine indirekte Abhängigkeit des Kirchenvaters von Philo zugeben. Sein Gebrauch der Allegorie, mehr Anwendung der Schrift als Exegese derselben, erklärt sich aus der Neigung jener Zeit zu dieser Auslegung und seiner umfassenden Belesenheit in der griechischen Literatur, welche ja zu einem großen Teil der Allegorie huldigte.

¹⁾ Für diese tritt ein Siegfried, Philo von Alexandria 340.

6. Irenäus von Lyon.¹⁾

In der Geschichte der allegorisch-mystischen Schriftauslegung bedeutet die Exegese des Irenäus nur insofern einen Fortschritt, als dieser Kirchenvater die Allegorie als erster auf das Neue Testament anwendet. So erklärt er in der Stelle Matth. 5, 5: „Selig sind die Sanftmütigen; denn sie werden das Erdreich besitzen,“ das Erdreich als den Leib des Menschen, der vom Geiste Gottes in Besitz genommen werde (Adv. haer. V, 9, 4). Lazarus, der an Händen und Füßen mit Binden umwickelt im Grabe liegt, ist Symbol des in die Sünden verstrickten Menschen (V, 13, 1). Das Alte Testament ist für Irenäus durch und durch typisch. Die Äthiopierin, die Moses zur Frau nimmt, bedeutet die Heiden, die in die Kirche eintreten sollten (IV, 20, 12). Lea und Rachel sind Sinnbilder der beiden Testamente (IV, 21, 3; vgl. Gal. 4, 22), ebenso Abraham vor und nach der Beschneidung, die Zwillinge der Thamar (IV, 25) und die beiden Töchter Lots (IV, 31, 1. 2). Das Paradies ist Symbol der Kirche; die Bäume, von denen man essen darf, sind die hl. Schriften; der Baum der Erkenntnis ist der hochfahrende Verstand (V, 20, 2). Aber dabei ist zu beachten, daß zwischen der Exegese des Irenäus und der seiner jüdischen und christlichen Vorgänger ein großer Unterschied besteht. Letztere betrachten den Wortsinn als minder wichtig und leugnen ihn an vielen Stellen. Irenäus ist im Kampfe mit den Gnostikern genötigt, den Wortsinn voranzustellen und zu betonen. Auch dort, wo er allegorisiert, verkennt er den Wortsinn nicht, sondern sieht ihn als die Hauptsache an. Wohl stellt er die Regel auf, daß man das, was die Alten Unziemliches getan hätten, ohne daß es von der Schrift getadelt werde, als Vorbild ansehen müsse, und führt als Beispiel die Töchter Lots an. Indem er sie aber samt ihrem Vater entschuldigt, beweist er, daß er auch hier am Wortsinn festhält (IV, 31, 1—2). Ebenso nimmt er die Sünden Davids und Salomos als wirklich geschehen an (IV, 27, 1). Um den Chiliasmus, zu dem er sich bekennt, zu verteidigen, betont er ausdrücklich, daß die auf das tausendjährige Reich hinweisenden Stellen wörtlich, nicht allegorisch, zu deuten seien (V, 34—35), und wenn er sagt: „Daß die Propheten sehr vieles in Parabeln und Allegorien gesagt haben und nicht gerade nach dem Wortlaut, gestehen auch

¹⁾ Bardenhewer I, 496 ff.

sie selber (sc. die Gnostiker)“ (II, 22, 1), so will er in dem dazu angeführten Beispiel Jes. 61, 2 = Luc. 4, 19 nur die grobwörtliche Auffassung des Jahres als eines Zeitraumes von genau zwölf Monaten und des Tages als eines Zeitabschnittes von genau zwölf Stunden ablehnen.

Es fragt sich nun, an welche Exegeten Irenäus sich bei seiner sehr gemäßigten allegorischen Erklärung methodisch angeschlossen hat. Daß er mit Justin bekannt ist, geht daraus hervor, daß er von dessen Schriften fleißigen Gebrauch macht. Um nur eins anzuführen, beziehen beide Kirchenväter das Holz, das Elisäus ins Wasser warf (IV. Kön. 6, 1—7), auf das Kreuz Christi (Dial. 86 = Adv. haer. V, 17, 4). Die allegorische Erklärung der Wiederkäuer hat Irenäus aus Barnabas (Barn. 10, 11 = Adv. haer. V, 8, 3). Die oben angeführte Deutung von Matth. 5, 5 lehnt sich an Barn. 6, 11 an, wo die „Erde“ auf den Menschen bezogen wird. Irenäus ist also nur durch Vermittelung des Justin und des Barnabas von Philo abhängig. Daß er die Schriften des jüdischen Exegeten selbst gekannt und als Ausleger an ihnen sich gebildet hat, läßt sich nicht erweisen und ist auch unwahrscheinlich. Deshalb und weil er bei seinem steten Festhalten am Wortsinne, dem er den allegorischen Sinn unterordnet, nicht zu den allegorischen Auslegern im eigentlichen Sinne, der alexandrinischen Exegetenschule (in weiterer Fassung des Begriffs), gerechnet werden kann, so soll er im folgenden, von der Erklärung der Speisegesetze abgesehen, nicht berücksichtigt werden.

7. Clemens von Alexandria.¹⁾

Der erste Kirchenschriftsteller, der exegetische Kommentare verfaßt hat, ist Clemens von Alexandria. Zwar sind diese, die Hypotyposen, bis auf wenige Reste, die in lateinischer Übersetzung unter dem Titel „*Adumbrationes in epistulas catholicas*“ erhalten sind, verloren gegangen. Trotzdem besitzen wir in seinen anderen Werken mehr exegetische Ausführungen, als sie von irgend einem Kirchenschriftsteller vor ihm hinterlassen wurden. Da er auch nicht, wie seine Vorgänger, lediglich darauf ausgeht, den christlichen Glauben als den allein wahren zu rechtfertigen und zu verteidigen, sondern eine wissenschaftlich begründete Darstellung dieses Glaubens geben will, so übertrifft er in der Verwendung

¹⁾ Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* II (1903), 15 ff.

der Schrift, die ja das Lehrgebäude stützen soll, auch was die Vielseitigkeit anlangt, bedeutend die älteren Schriftsteller. Wir finden bei ihm eine umfassende Kenntnis der jüdisch-alexandrinischen Exegeten Aristobul, Aristéas und Philo, von denen er Aristobul und Philo öfter mit Namen nennt, desgleichen der christlichen Schriftsteller.

Philo und Clemens waren für Origenes die Lehrer in der Hermeneutik und Exegese, in dem die alexandrinische Exegetenschule ihren Höhepunkt erreichte.

Der Einfluß, den die jüdisch-alexandrinische Exegetenschule und vor allem ihr Hauptvertreter Philo auf die Exegese der ältesten Kirchenschriftsteller ausgeübt hat und der nun bei Barnabas, Justin und Clemens Alexandrinus zur Darstellung kommen soll, besteht nicht nur darin, daß diese bei ihrer Auslegung der hl. Schrift die von den jüdischen Schriftstellern gebotenen Deutungen unverändert übernahmen. Die christlichen Interpreten schlossen sich vielmehr auch da, wo sie eigene Erklärungen boten, selbst da, wo sie Stellen des Alten Testamentes typologisch auf Christus deuteten oder das Neue Testament allegorisch auslegten, methodisch eng an Philo an. Wir haben also auch die Hermeneutik Philos und die der Kirchenschriftsteller einem Vergleich zu unterziehen. Da aber bei der Aufgabe der Exegese, den in einer Schrift niedergelegten Gedanken des Autors darzustellen, die Hermeneutik in engster Beziehung zu dem Inspirationsbegriff des Exegeten steht — die Auffassung von dem Ursprunge eines Buches muß doch auch auf die Auslegungsmethode ihren Einfluß ausüben —, so haben wir zunächst zu fragen, wie weit Philo auf den Inspirationsbegriff der ältesten christlichen Schriftausleger eingewirkt hat.

Erster Hauptteil.

Der Einfluß Philos auf die Hermeneutik der ältesten christlichen Exegeten.

§ 5. Die Inspirationslehre.

1. Der Empfänger der Inspiration.

Plato betrachtet die Entrückung des Menschen aus sich selbst als die notwendige Folge der Inspiration. Dem Einfluß des Göttlichen erliegt der Mensch in dem Maße, daß er vollständig

bewußtlos ist. Plato vertritt also den mantischen Inspirationsbegriff¹⁾. Der Einfluß, den von allen griechischen Philosophen besonders Plato auf Philo ausgeübt hat, zeigt sich zuerst bei dessen Inspirationslehre. Nach diesem jüdischen Philosophen ist die Selbsttätigkeit des Menschen während der Inspiration völlig aufgehoben. Die Offenbarung²⁾ empfängt der Mensch im Zustande der Ekstase, in dem ihm jedes natürliche Bewußtsein abgeht. Er ist nichts anderes als ein Kanal, durch den die Mitteilungen von seiten Gottes ohne Vermischung mit menschlicher Mitwirkung hindurchgehen. Er ist lediglich ein Instrument Gottes, das von diesem unsichtbar gespielt wird (*quis rer. div. her. 259 [M. I, 510]*). „Der Prophet verkündet absolut nichts Eigenes, sondern ist nur Dolmetscher, indem ein anderer ihm alles eingibt, was er vorträgt, und während der ganzen Zeit, in der er gottbegeistert ist, ist er ohne Bewußtsein (*γεγονώς ἐν ἀνοίᾳ*), da sein Verstand die Burg der Seele verlassen hat und fortgezogen ist“ (*de special. leg. IV, 49 [M. II, 343]*). „Den Propheten pflegt dies zu geschehen; wenn sie nämlich weissagen und der Verstand inspiriert wird, bleibt er nicht in sich, da er den göttlichen Geist in sich aufnimmt und ihm Wohnung gewährt“ (*Quaest. in Gen. III, 9 [A. 181] ad Gen. 15, 12*); vgl. *quis rer. div. heres 264, 265 [M. I, 511]*; *de special. leg. I, 64, 65 [M. II, 221, 222]*. Philo machte sich die Auffassung Platos von der Inspiration um so eher zu eigen, weil Gen. 15, 12 die Verzückung, in die Abraham gerät, als der Herr mit ihm das Bündnis schließen will, *ἔκστασις* genannt wird. Die Erörterung, die Philo über die Inspiration *quis rer. div. heres* anstellt, nimmt von dieser Schriftstelle ihren Ausgang.

¹⁾ Tim. 71 C: . . . *μαντεία χρωμένην καθ' ἑπνον, ἐπειδὴ λόγον καὶ φρο- νήσεως οὐ μετεῖχε* . . . *ἱκανὸν δὲ σημειῖον ὡς μαντικὴν ἀφροσύνη θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν' οὐδεὶς γὰρ ἔνθους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, ἀλλ' ἢ καθ' ἑπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον ἢ τινα ἐνθουσιασμόν παραλλάξας.* Jon. 534 A. C.: *ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες οὐκ ἔμφρονες ὄντες ὁρχοῦνται, οὕτω καὶ οἱ μελοποιοὶ οὐκ ἔμφρονες ὄντες τὰ καλὰ μέλη ταῦτα ποι- οῦσιν* . . . *οὐ πρότερον οἷός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεὸς τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῇ.* Wenn dieser Zustand eingetreten ist, ὁ θεὸς ἐξαι- ρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χοῖται ὑπηρεταῖς καὶ τοῖς χρησιμωδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵν' ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οἱτοὶ εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτὸς ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθιγγεται πρὸς ἡμᾶς.

²⁾ Weder Philo noch die ältesten Kirchenschriftsteller machen einen Unterschied zwischen Inspiration und Offenbarung, auch nicht zwischen Schrift- und Redeinspiration.

Dieselbe Ansicht von der Inspiration, zu der sich Philo bekennt, vertrat später der Montanismus; sie wurde aber von fast der ganzen Kirche verworfen. Nun finden wir bei Justin eine Aussage über die Inspiration, die sich mit den Wendungen, die Philo gebraucht, nahe berührt, weshalb Semisch ¹⁾ und Delitzsch ²⁾ dem Apologeten den mantischen Inspirationsbegriff zuschreiben. Es handelt sich um die Stelle Dial. 115, wo Justin die Weissagung des Zacharias (2, 10—3, 2) dahin erklärt, daß der Prophet den Hohenpriester Jesus ebenso wie den Teufel und den Engel nicht im Vollbesitz seiner Kräfte, sondern in einer Verzückung, in der Ekstase, gesehen habe: *τοῦτον δὲ αὐτὸν οὐκ ἐν τῇ ἀποκαλύψει αὐτοῦ ἐωράκει ὁ προφήτης, ὅσπερ οὐδὲ τὸν διάβολον καὶ τὸν τοῦ κυρίου ἄγγελον οὐκ αὐτοψία, ἐν καταστάσει ὄν, ἐωράκει, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγεννημένης*. Allein es ist offenbar, daß der Mensch einen Engel oder den Teufel nicht in gewöhnlichem Zustande wahrnehmen kann. Entweder müssen diese Scheinleiber annehmen, daß sie mit leiblichen Augen geschaut werden können, wie z. B. die Engelserscheinungen, die Abraham hatte — und diese Art von Erkennen ist an unserer Stelle ausgeschlossen —, oder der Mensch muß in eine Verzückung versetzt werden, so daß er mit seinem geistigen Auge sie erblickt, entsprechend dem Zustande, in dem Petrus Apg. 10, 10 sich befand und der von der Schrift auch *ἐκστασις* genannt wird. Dieses visionäre Schauen im Gegensatz zur Sinneserkenntnis bringt Justin mit den Worten *οὐκ αὐτοψία, ἐν καταστάσει ὄν, ἐωράκει, ἀλλ' ἐν ἐκστάσει, ἀποκαλύψεως αὐτῷ γεγεννημένης* zum Ausdruck. Mehr läßt sich aus dieser Stelle nicht schließen. Daß der Apologet sich jeden Akt der Inspiration als Ekstase gedacht habe, geht aus ihr nicht hervor ³⁾. Eine andere Äußerung dafür, daß Justin mit Philo der Meinung war, die Propheten hätten die Mitteilungen von seiten Gottes im Zustande der Bewußtlosigkeit empfangen, kann man nicht anführen, und ohne eine solche einfach auf Grund anderweitig beweisbarer Abhängigkeit von Philo den mantischen Inspirationsbegriff bei dem Apologeten vorauszusetzen, ist nicht

¹⁾ Semisch, Justin der Martyrer (Breslau 1840—42) II, 17.

²⁾ Delitzsch, De inspiratione scripturae sacrae (Lipsiae 1872), 42 f.

³⁾ Vgl. Grube, Die hermeneutischen Grundsätze Justins d. M. Katholik 1880 I, 11. Dausch, Die Schriftinspiration (Freiburg 1891) 50—52. Leitner, Die prophetische Inspiration (Freiburg 1896. Bibl. Stud. I, 4 u. 5) 110.

angänglich. Zu dieser Zurückhaltung mahnt uns, daß auch Origenes einerseits die Propheten als Instrumente des hl. Geistes bezeichnet, die er nach Belieben benutzt (c. Cels. 2, 9), anderseits aber ihnen die Freiheit wahrt, etwas zu offenbaren oder zu verschweigen (in Ezech. 6, 1 [M. 13, 709]).

Dem philonischen Vergleiche des Inspirierten mit einem Instrumente Gottes begeben wir auch bei dem Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles* (c. 8). Die geheimnisvolle Einwirkung Gottes auf den Empfänger der Inspirationsgnade macht dieser unter dem Bilde der Zither und des Zitherspielers anschaulich. Es ist schwer einzusehen, warum der Apologet, der den Philo so oft lobend erwähnt, diesen Vergleich nicht dem jüdischen Schriftsteller entlehnt haben soll ¹⁾. Daß er mit dem Bilde auch denselben Inhalt wie Philo verbindet, zeigt die Stelle in ihrem Wortlaut: „Weder durch die Natur noch durch menschliches Denken ist es den Menschen möglich, so große und göttliche Dinge zu erkennen, sondern durch ein Geschenk, welches von oben damals auf die heiligen Männer herabkam, welche nicht der Kunst der Rede bedurften, noch zu streiten und sich zu zanken brauchten ²⁾, sondern sich nur rein der Einwirkung des göttlichen Geistes hinzugeben hatten (*καθαρόν ἐσαντοὺς τῇ τοῦ θείου πνεύματος παρασχῆν ἐνεργείᾳ*), damit das göttliche, vom Himmel herabgekommene Plektron, wie eines Instrumentes, der Zither oder der Lyra, der gerechten Männer sich bedienend, die Kenntniss der göttlichen und himmlischen Dinge uns offenbare.“ Nur dadurch erkläre sich die wunderbare Übereinstimmung der hl. Schriftsteller, die doch zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten gelebt hätten. Der Apologet sagt hier nicht nur, daß im Augenblicke der inneren Offenbarung eine Entrückung und Verzückung stattfinden könne ³⁾, sondern er stellt die Propheten den heidnischen Philosophen

¹⁾ Leitner a. a. O. 111 leugnet jeden Einfluß Philos auf den Inspirationsbegriff der Apologeten, „weil ein solcher schwer nachweisbar sei, und will nicht einmal zugeben, daß der Verfasser der *Coh. ad Gent.* das Bild von ihm übernommen habe.

²⁾ Nämlich wie die Philosophen im Redekampf.

³⁾ So beurteilt Dausch a. a. O. 52 die Stelle und will daher dem Verfasser den mantischen Inspirationsbegriff nicht zuschreiben mit der an sich richtigen Bemerkung, daß das christliche Altertum zwischen dem Akt der übernatürlichen Mitteilung und dem Akt der Übermittlung an andere nicht unterschied.

gegenüber, welche letzteren nach der Wahrheit mit eigenen Kräften forschten, während den Propheten die göttlichen Offenbarungen ohne jede eigene Mitwirkung zuteil wurden. Selbst ihre Verstandestätigkeit denkt er sich ausgeschaltet, wie aus dem Gegensatz, der geistigen Anstrengung der Philosophen, hervorgeht. Auch ist der Wortlaut so allgemein, daß dieser Inspirationsbegriff auf jede göttliche Mitteilung zu beziehen ist.

Der philonische Vergleich des Inspirierten mit einem Instrumente kehrt bei Clemens wieder. Hierher ist aber nicht zu beziehen die Stelle Prot rept. 1, 5 P. 5: Der Mensch ist eine Zither und eine Flöte, „damit jene schlage, diese blase den Herrn“ (*ὅν ἡ μὲν πορεύη, τὸ δὲ ἐμπνέη τὸν κύριον*); denn dies geht auf die innere Harmonie, die jeder Mensch, wenn in ihm der Logos „wie in einem Tempel“ wohnt, gewinnt, nicht auf die Inspirationsgnade, die doch nur einzelnen Menschen zuteil wurde¹⁾. Dies beweist die Gegenüberstellung von Makrokosmos und Mikrokosmos und das Folgende: „Als schönes atmendes Instrument hat Gott den Menschen erschaffen nach seinem Bilde.“ Dagegen nennt Clemens Str. VI, 18, 168 P. 827 die Propheten „Werkzeuge der göttlichen Stimme“ und bemerkt Str. VII, 11 P. 868, daß der Herr es ist, der den Menschen die Gnosis lehrt, indem er „durch den menschlichen Mund wirkt“. Indessen hat Clemens von Philo nur das Bild übernommen; sein Inspirationsbegriff ist, was die Person des Inspirierten anlangt, nicht der des jüdischen Exegeten. Dies zeigt die Stelle Str. III, 4, 38 P. 528. Die Juden haben auf die Heidenvölker hinweisend gesagt: „Sie widersetzten sich Gott und wurden gerettet“ (Mal. 3, 15); „denn von Gott erleuchtet (*χορηματιζόμενοι*) reden die Propheten nicht nur, was sie von Gott hören, sondern sie selbst auch verkünden und teilen als Einwand das mit, was vom Volke geschwatzt wird, indem sie es wie Wünsche der Menschen berichten.“ Wenn aber die Propheten die göttlichen Mitteilungen mit den Worten der Menschen zu einer Rede vereinigen, dann sind sie nicht mehr willen- und bewußtlose Werkzeuge Gottes, sondern nur insofern Werkzeuge, als Gott sich ihrer bedient, um seine Worte den Menschen zu verkünden. Ihre Verstandestätigkeit ist während ihrer prophetischen Predigt nicht aufgehoben, ja nicht einmal in dem Augenblicke, in dem sie von

¹⁾ Dies übersehen Redepenning, Origenes I, 136, und Leitner a. a. O. 145.

Gott Offenbarungen erhalten, wie die beiden Präsensformen beweisen (*τινὰ ἀκούειν λέγουσι παρὰ τοῦ θεοῦ*), nach welchen die Mitteilung von seiten Gottes und die Verkündigung derselben von seiten des Propheten gleichzeitig gedacht ist.

2. Der Umfang der Inspiration.

Haben auch die Kirchenschriftsteller, abgesehen vom Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles*, von Philo nicht den mantischen Inspirationsbegriff übernommen, so haben sie doch die Ausdehnung, die er der Inspiration gab, sich zu eigen gemacht. Philo ist Vertreter der strengsten Verbalinspiration. Anstatt aber wenigstens den Grundtext mit der Septuaginta, deren er sich ausschließlich bedient, zu vergleichen, geht er stets nur von dem Texte aus, wie ihn die griechische Übersetzung bietet, indem er die Verbalinspiration auch auf diese ausdehnt. Die Übersetzer der Schrift sind ihm nicht nur *ἐρμηνεῖς*, sondern auch *ἱεροφάνται καὶ προφηταὶ*, die den Geist des Moses erreichten, die vom Texte nichts hinwegnahmen, auch nichts hinzufügten oder umstellten, sondern ihn ganz genau bis auf das Wort, die Silbe, den Buchstaben wiedergaben (*de vita Mosis* II, 34. 40 [M. II, 139. 140]). Wie weit sich für Philo die Inspiration der Septuaginta erstreckt, können wir daraus erkennen, daß er aus zufälligen Einzelheiten der Übersetzung weitgehende Schlüsse ableitet; nach seiner Überzeugung gibt es eben in der Schrift keine Zufälligkeit. So hält er es Gen. 24, 16. 20 für wichtig, daß nach dem einen Verse die Kamele aus der „Quelle“, nach dem andern aus dem „Brunnen“ getränkt werden (*de post. Caini* 153 [M. I, 255]). Er betont den Unterschied zwischen *ἐγκοιλία* Lev. 1, 9 und *κοιλία* Lev. 9, 14, während der hebräische Text an beiden Stellen *קִרְבָּן* hat (*leg. alleg. III*, 144 [M. I, 115]). Sogar Fehler der Übersetzung, die ihm als solche entgehen, lehren nach seiner Meinung tiefe Wahrheiten, so Gen. 15, 15, wo die Septuaginta das *קִרְבָּן* des hebräischen Textes statt mit *ταφείς* durch *τραφείς* wiedergibt (*quis rer. div. her.* 284 ff. [M. I, 514]). Ja er macht zuweilen den äußeren Gleichklang, den griechische Wörter mit hebräischen Eigennamen haben, zur Grundlage seiner Erklärung. Von den Paradiesesflüssen läßt nach ihm z. B. *Φεισών* sich von *φείδεσθαι* ableiten und bedeutet daher die Klugheit, die die Seele vor der Sünde „bewahrt“. *Εὐλάτ* kommt von *εὖ* und *ἰλεως* und bezeichnet die Ruhe und Heiterkeit der Seele (*leg. alleg. I*, 66 [M. I, 56]). Daß ihm das

Stehen und Fehlen des Artikels, die Wahl und Zusammensetzung der Wörter, der Gebrauch der Partikeln nicht bedeutungslos ist, daß er also auch auf diese Einzelheiten die Inspiration ausdehnt, werden wir weiter unten sehen.

Derselben Ansicht von dem Umfange der Inspiration begegnen wir bei dem Verfasser des Barnabasbriefes. Die Stellung eines Wortes im Satze ist nach ihm nicht etwa dem Zufall ausgesetzt und gleichgültig, sondern der Hagiograph ist von Gott dazu angetrieben worden, jedem Worte seine Stelle zuzuweisen, weil dadurch den Menschen eine Heilswahrheit verkündet werden soll. Dies gilt auch für die griechische Übersetzung. Es ist bedeutungsvoll, daß in der Erzählung, daß Abraham seine 318 Knechte beschnitt, zuerst die 18 angeführt werden, dann, nach einem Absatze (*διάστημα ποιήσας*), die 300 (Barn. 9, 8). Die Handschriften der Septuaginta weichen Gen. 14, 14 in der Stellung der Worte von einander ab.

Auch Justin nimmt eine Verbalinspiration der hl. Schrift an mit der Ausdehnung auf die griechische Übersetzung. Er betont nicht nur oft, daß die Septuaginta den Urtext wörtlich wiedergibt (Dial. 68. 71. 120), sondern erklärt es auch für ein Wagnis, von ihr abzuweichen und selbst eine Übersetzung zu versuchen (Dial. 84. 68). Er exegesierte auf Grund von Übersetzungsfehlern, z. B. bei Ps. 21, 3. Hier wird לֹא רָמַתָּ לִי von der Septuaginta wiedergegeben mit καὶ οὐκ εἰς ἄνθρωποις ἐμοί. Justin, der vielleicht ἄνθρωπον las, beweist daraus, daß Christus sein Leiden vorhergewußt habe (Dial. 99); vgl. den Übersetzungsfehler in Ex. 17, 16 und die Erklärung Justins Dial. 49. Der Apologet vergleicht die Septuaginta mit der von den Rabbinen angefertigten Übersetzung und kommt, ohne auf den Urtext zurückzugehen, zu dem Schluß, daß nur die Septuaginta genau mit diesem übereinstimmt (Dial. 131. 137). Könnten wir nach all dem noch zweifeln, daß Justin Vertreter der Verbalinspiration ist, so müßte uns die Behandlung von Ps. 81, 7 eines Besseren belehren. Hier legt der Apologet den Schwerpunkt auf den Plural ἄνθρωποι, während der hebräische Text den Singular אֲנִי hat und die Rabbinen dementsprechend, wie dem Justin bekannt ist, die Übersetzung ἄνθρωπος boten (Dial. 124). Wer aber auf jedes einzelne Wort und jede Wortform, noch dazu bei einer Übersetzung, Wert legt und die weitgehendsten Folgerungen daraus ableitet, der bekennt sich eben zur Verbalinspiration.

Grube ¹⁾ und Sprinzl ²⁾ wollen in Abrede stellen, daß Justin die wörtliche Inspiration der Schrift annimmt, allein mit unzulänglichen Gründen; denn wenn Justin auch die Schrift „äußerst frei benutzt, Texte ändert, Interpunktionen verrückt“ ³⁾, so kann man daraus noch nicht schließen, daß er Vertreter der Realinspiration sei. Philo behandelt den Text wie Justin, wie wir noch sehen werden, seine Zitate⁴ stimmen an den verschiedenen Stellen seiner Bücher nicht immer überein ⁴⁾, und trotzdem lehrt er die strengste Verbalinspiration. Wenn ferner Justin die jüdischen Rabbinen tadelt, daß sie sich an Kleinigkeiten hängen (Dial. 112), so sind die von ihm angeführten Beispiele nur Kleinigkeiten gegenüber der Bedeutung, die dem Namen Josue (Jesus) zukommt ⁵⁾. Und ist es nicht dieselbe Kleinigkeitskrämerei, wenn Justin nach Clemens Romanus alles Gewicht auf die Farbe des Fadens legt, den Rachab an ihrem Hause aufgehängt hat (Dial. 111)? Endlich soll die Äußerung Justins, daß in der hl. Schrift Kleinigkeiten auch minder gut ausgedrückt seien, mit der Annahme einer Verbalinspiration sich nicht vereinigen lassen. Allein Dial. 115, worauf Grube verweist, wirft der Apologet nur den Juden vor, daß sie so viele klare Stellen, an welchen der Sinn offen zutage liegt, unberücksichtigt lassen, um sich auf wenige zu stützen, die sie nicht verstehen oder die an sich dunkel und schwer verständlich (*μὴ πρὸς τὸ ἀκριβές*) sind, bei denen der Sinn in der Tiefe verborgen liegt und die sie dann falsch auslegen. Justin stellt hier leicht verständliche und schwer verständliche Schriftstellen einander gegenüber.

Daß der Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles* die Verbalinspiration mit der Ausdehnung auf die Septuaginta vertritt, geht daraus hervor, daß er unter Berufung auf Philo betont, die Arbeiten der einzelnen Übersetzer hätten nicht nur dem Sinne nach, sondern auch in den einzelnen Worten übereingestimmt (c. 13).

¹⁾ Grube, Die hermeneut. Grundsätze Justins d. M. Katholik 1880, I, 12.

²⁾ Sprinzl, Die Theologie des hl. Justinus d. M. in der Linzer Theol. prakt. Quartalschrift 1884, 289.

³⁾ Es sollte richtiger heißen: Die Worte verschieden verbindet.

⁴⁾ Vgl. Ryle, Philo and Holy Scripture, or the quotations of Philo from the books of the Old Testament (London 1895), der eine Zusammenstellung der von Philo zitierten Schriftstellen gibt.

⁵⁾ Vgl. oben S. 37 f.

Auch nach Clemens Alexandrinus erstreckt sich die Inspiration der Schrift auf die scheinbar geringfügigsten Teile. Die Wahl der Worte, ja der Buchstaben und Silben war nicht dem Zufall unterworfen, sondern stand unter göttlicher Leitung. Im Anschluß an II. Tim. 3, 15 führt er aus, indem er die an dieser Stelle erwähnten *ἱερά γράμματα* auf Buchstaben deutet: „Heilig in Wahrheit sind die heilig und göttlich machenden Schriftzüge, und derselbe Apostel nennt die aus den hl. Schriftzügen und Silben zusammengesetzten Schriften, das Zusammengereichte, in der Folge „Gott hauchend ¹⁾, nützlich zum Lehren, zum Beweisen, zur Rüge, zur Leitung in der Gerechtigkeit“ (Protrept. 9, 87 P. 71). Dies gilt nicht nur vom Urtext, sondern auch für die Septuaginta. Gott, der die Prophezeiungen gab, sorgte auch für ihre Übersetzung, „gleichsam eine griechische Prophetie“ (Str. I, 22, 149 P. 410).

3. Die Tätigkeit des Exegeten.

Die hohe Vorstellung, die Philo von der göttlichen Natur und der Entstehung der hl. Schriften hatte und die in dem alten philosophischen Satze gipfelte: „Es ist nicht recht, daß Sterbliches und Unsterbliches zusammenwohnt“ (quis rer. div. her. 265 [M. I, 511]), mußte auch auf das Amt und die Aufgabe des Exegeten einen verklärenden Schein werfen. Ist die hl. Schrift von gotterleuchteten Männern verfaßt und recht eigentlich Gottes Wort, so übersteigt das Verstehen der Schrift die natürlichen Kräfte des Menschen. Wenn die hl. Schriftsteller nicht aus eigener Kraft die göttlichen Gedanken in Worte kleiden konnten, so vermag auch der Interpret nicht aus eigener Kraft diese göttlichen Gedanken herauszustellen. Will daher Gott, daß der Mensch in die Wahrheiten der Schrift eindringe, so muß er ihn durch eine besondere Gnade dazu erleuchten und befähigen. Die Gnade, kraft welcher der Mensch erst zum vollen Verständnis der Schrift gelangen kann, wird von Philo mit der Inspirationsgnade verglichen, so daß nach ihm auch der Exeget sich einer Art Inspiration erfreut ²⁾. Philo schreibt sich selbst inspirierte Zustände zu. Wenn ihm schwierige Stellen, über die er lange vergeblich nachgegrübelt hat, plötzlich klar werden, so verdankt er dies nach

¹⁾ Clemens versteht, wie aus dem Vorhergehenden erhellt, das *θεόπνευστος* aktivisch.

²⁾ Gfrörer, Philo u. die alex. Theosophie 1, 57 ff.

seiner Überzeugung einer göttlichen Inspiration (de cherub. 27 [M. I. 143]; de somn. II, 252 [M. I. 692]; de migr. Abr. 34 f. [M. I. 441]). Er ist aber bescheiden genug, diese Gabe des Schriftverständnisses nicht für sich allein in Anspruch zu nehmen. Jeder gute Jude ist nach ihm befähigt, die Gnade der Prophetie zu erhalten (quis rer. div. her. 259 [M. I. 510]), also ist er erst recht würdig, mit der Inspirationsgnade ausgerüstet zu werden, um die hl. Schrift verstehen zu können, und indem Philo Erklärungen anderer Exegeten übernimmt, gibt er zu, daß auch diesen bei der Auslegung der Schrift die erleuchtende Gnade Gottes zur Seite stand. Dies ist aber keineswegs so zu verstehen, als ob Philo Moses und die Propheten in eine Linie mit dem Exegeten stellt. Moses ist für ihn das höchste Vorbild der Menschheit, dem fast göttliche Verehrung zukommt, und wenn die anderen hl. Schriftsteller auch unter ihm stehen, wenn sie seine „Schüler“ sind, so sind sie doch auch große Propheten und seine Freunde. Philo unterscheidet nur außer der Inspiration, die in reichstem Maße dem Moses, nicht ganz so vollkommen den anderen biblischen Schriftstellern zuteil geworden, noch eine zweite Art göttlicher Einwirkung, die zum Verständnis der Schrift nötig ist, die er sich von der Inspiration der hl. Schriftsteller vielleicht nur graduell verschieden dachte, die er aber doch von ihr unterschied. Nur eine andere Wendung für die dem Exegeten notwendige göttliche Erleuchtung ist es, wenn Philo sagt, derjenige, welcher die Schrift erklären wolle, müsse von Moses selbst in deren Geheimnisse eingeweiht sein (de cherub. 49 [M. I. 147]). An dieser Stelle macht Philo auch deutlich einen Unterschied zwischen dem in den Sinn der Schrift Eingeweihten und dem inspirierten Schriftsteller. Er selbst sei von Moses eingeweiht, Jeremias aber sei nicht nur *μύστης*, sondern auch *ἱεροφάντης*. In derselben Weise wie unser alexandrinische Exeget hielten es auch die Essener für ausgeschlossen, daß man ohne göttliche Einwirkung die Schrift verstehen könne: „Es ist unmöglich, daß die menschliche Seele die väterlichen Gesetze ohne göttliche Einhauchung erkennt“ (quod omnis probus liber [M. II. 458]).

Nachdem die ältesten Kirchenschriftsteller mit Philo die Inspiration auf Wort und Silbe der Schrift ausgedehnt hatten, machten sie wie der jüdische Exeget auch das Verstehen der Schrift von einer besonderen göttlichen Gnade abhängig. Die Erinnerung daran, daß der Heiland selbst seine Jünger in das

Verständnis der Schrift eingeführt hatte (Luc. 24. 27. 45), mochte sie in dieser Folgerung bestärken (Justin Dial. 90). Schon Barnabas hält es für notwendig, daß Gott demjenigen seine Unterstützung zuteil werden lasse, der in den Geist der Schrift eindringen wolle. „Es weiß der, welcher das eingepflanzte Geschenk seiner Lehre in uns gelegt hat, daß niemand ein echteres Wort von mir gelernt hat“ (9, 9; vgl. 6, 10). Diese Gnade ist den Christen im Gegensatz zu den Juden zuteil geworden; denn „darum hat Gott unsere Ohren und Herzen beschnitten, damit wir diese Dinge verständen“ (10, 11). Justin sagt offen, daß man, um die Schrift zu verstehen, einer besonderen Gnade von Gott bedürfe, wie er sie selbst empfangen habe; von Natur aus besitze der Mensch nicht die Fähigkeit dazu. Wer diese Gnade nicht erhalte, könne in den Sinn der Schrift nicht eindringen (Dial. 7. 58. 92). Auch Clemens macht das Eindringen in den Sinn der hl. Schrift von einer Erleuchtung abhängig, die dem Gnostiker gegeben werde, damit er die Worte des hl. Geistes verstehen und verkünden könne (Str. VI, 15, 115 P. 798; vgl. Str. VII, 16). Daher müsse man sich von einem durch Gott in dieser Weise befähigten Exegeten in das Verständnis der Schrift einführen lassen (Str. V, 9, 56 P. 679). Allein so wenig wie Philo betrachteten die christlichen Schriftsteller die zum Verständnis der Schrift von Gott verliehene Erleuchtung als eine außerordentliche, der Inspiration gleiche Gnade. Barnabas schreibt sie jedem Christen zu; sie wird also nach ihm dem Menschen bei der Taufe zuteil. Justin bringt sie in Gegensatz zu einer bloßen Kunst, die nur auf die Zusammenstellung der Worte achtet; er betrachtet sie wie Barnabas als eine ordentliche, dem Christen verliehene Gnade (Dial. 58). Clemens endlich läßt die Möglichkeit offen, auch durch die Vermittelung eines Menschen, des Exegeten, in den Sinn der Schrift einzudringen, und gibt dadurch zu erkennen, daß er jenen göttlichen Beistand tief unter die Inspirationsgnade stellt.

§ 6. Der Literalsinn und der allegorische Sinn der Schrift.

1. Philo.¹⁾

Unter dem Schriftsinn verstehen wir die Gedanken, welche der hl. Geist durch den inspirierten Verfasser unter

¹⁾ Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie 1, 68 ff. Siegfried, Philo v. Alex. 162 ff. Chr. Pesch, De inspiratione sacrae scripturae (Freiburg 1906), 23.

der Form der menschlichen Sprache in der hl. Schrift niedergelegt hat.

Infolge der Entwicklung, welche die allegorische Erklärung der Schrift bei den Juden bereits hinter sich hatte, hält es Philo für selbstverständlich, daß die hl. Schrift sowohl einen durch den Buchstaben ausgedrückten, wörtlichen, als auch einen höheren Sinn in sich berge; denn nachdem er die Schicksale des Joseph bis zu dem Augenblicke berichtet hat, in dem er an Putiphar verkauft wird, fährt er fort: „Nach der wörtlichen Erzählung ziemt es sich, auch den allegorischen Sinn (*τὰ ἐν ὑπονοίαις*) wiederzugeben; denn so ziemlich alles oder doch das meiste der Gesetzgebung hat einen allegorischen Sinn“ (*σχεδὸν γὰρ τὰ πάντα ἢ τὰ πλεῖστα τῆς νομοθεσίας ἀλληγορεῖται* de Josepho 28 [M. II, 46]). Philo will hier nicht sagen, der Pentateuch habe zum größten Teile nur den allegorischen Sinn, sondern zugleich den allegorischen Sinn. Dies geht daraus hervor, daß er eben, wo er dies ausspricht, die wörtliche Erklärung der Josephsgeschichte beendet hat, um nun die allegorische Deutung derselben anzuführen. Auch zu der Engelserscheinung, die Abraham Gen. 18 hatte, gibt Philo zuerst die wörtliche Auslegung, dann die allegorische mit der Übergangsformel: *τὰ μὲν οὖν τῆς ὁητῆς ἀποδόσεως ὁδὸν ἐλέγχθω· τῆς δὲ δι' ὑπονοίων ἀρχτεόν* (de Abr. 119 [M. II, 18]). Daß er in der hl. Schrift den Literalsinn und den allegorischen Sinn nebeneinander bestehen läßt, beweisen vor allem auch seine *Quaestiones et Solutiones*, in denen er fast stets zuerst den Literalsinn, dann den allegorischen Sinn der einzelnen Schriftstellen bietet mit überleitenden Formeln wie: *littera haec est, littera haec sonat — ad mentem vero; quandoquidem littera manifesta est, quod ad sensus essentiam attinet, reddendum erit hoc modo*. Wörtlich erklärt Philo einen großen Teil der Schöpfungsgeschichte, wie aus seinem Buche *de opificio mundi* hervorgeht. Die Sündflut faßt er als tatsächlich geschehen auf (de Abr. 40—46 [M. II, 7]). Was die hl. Schrift von den Patriarchen, dem jüdischen Volke und Moses berichtet, sieht er als historisch an, ja, er glaubt, daß Moses seinen Tod selbst aufgeschrieben habe (de Abr., de Josepho, de vita Mosis). Auch sucht er den biblischen Bericht dem vernünftigen Denken zuweilen durch beigelegte Erklärungen annehmbar zu machen. So bemerkt er zu der Erzählung Gen. 18, die Engel hätten Scheinleiber gehabt und nur scheinbar gegessen, weil sie in Wirklichkeit der Speise nicht bedürftigen (de Abr. 107—118

[M. II, 17. 18]). Im brennenden Dornbusche habe sich dem Moses eine schöne Gestalt gezeigt, die er für das Abbild des Ewigen gehalten hätte (de vita Mosis I, 66 [M. II, 91]). Bei der Gesetzgebung auf Sinai sei eine Stimme aus dem Feuer ausgegangen, indem die Flamme sich in Worte verwandelt habe, die den Hörern verständlich gewesen seien (de decal. 46 [M. II, 188]). Insbesondere sind nach Philo die mosaischen Gesetze und Vorschriften nach ihrem Wortsinn aufzufassen und zu erfüllen (de execrat. 154 [M. II, 434]). Als eifriger Jude mochte er fühlen, daß nur das Gesetz es war, welches das Volk, besonders im fremden Lande, zusammenhielt und es davor bewahrte, daß es im Völkergemisch aufging. Mit großem Ernst tritt er daher gegen eine Partei unter den alexandrinischen Juden auf, die aus der Allegoristik die äußersten Konsequenzen zog, den Wortsinn der Gesetze als etwas Unwesentliches betrachtete und sie nicht befolgte, sondern sich damit begnügte, den höheren Sinn der mosaischen Vorschriften zu erkennen. Einer solchen Auffassung des Gesetzes gegenüber weist Philo nachdrücklich darauf hin, daß man, wie man für den Leib als Behausung der Seele Sorge trage, so auch nach dem Wortsinn der Gesetze sich richten müsse: nur dann werde man ihren geistigen Sinn richtig verstehen. Auch müsse man durch Befolgung der Gebote für den guten Ruf Sorge tragen; denn zum vollkommenen Glücke gehöre nicht nur, daß man tugendhaft sei, sondern auch, daß man es scheine und den Ruhm der Tugend bei den Menschen habe; dieser aber werde nur demjenigen zuteil, welcher die nationalen Gesetze und Gebräuche hochachte (de migr. Abr. 88—94 [M. I, 450. 451]).

Keine Stelle der Schrift enthält nach Philo den Wortsinn allein ¹⁾, sondern neben diesem geht stets der allegorische Sinn einher, vorausgesetzt, daß wir den Literalsinn im Geiste des jüdischen Exegeten als das Resultat des streng grammatikalischen Wortbegriffs auch bei den Anthropomorphismen auffassen; denn wenn Philo in der Lebensbeschreibung des Moses von der allegorischen Erklärung äußerst spärlichen Gebrauch macht und im ersten Teil des zweiten Buches (§§ 1—65) gar keine anführt, so hat dies seinen Grund in dem Zwecke dieser Schrift, mit dem Leben und den Taten des jüdischen Gesetzgebers einen möglichst weiten Leserkreis, selbst die Heiden, bekannt zu machen. Auch

¹⁾ Anders urteilt Gfrörer, Philo und die alex. Theosophie I, 86.

die Tatsache, daß Philo den Wortsinn tief unter den allegorischen stellt, ist ein Beweis dafür, daß er den Wortsinn allein an keiner Stelle der Schrift gelten läßt.

So sehr aber Philo den Wortsinn als wahren und eigentlichen Sinn der Schrift anerkennt und für den größten Teil der Bibel auch aufrecht erhält, so sieht er es doch als unstatthaft an, bei ihm stehen zu bleiben, und erklärt, man müsse den Regeln der Allegorie folgen und mit ihrer Hilfe tiefer in den Sinn der Schrift einzudringen suchen. Diese Grundidee jeder allegorischen Schriftauslegung verteidigt er auf das entschiedenste den Anhängern des bloßen Wortsinns gegenüber (*πρὸς τοὺς τῆς ῥητῆς πραγματείας σοφιστὰς* de somn. I, 102 [M. I, 636]). Der hauptsächlich vom hl. Schriftsteller beabsichtigte Sinn ist in seinen Augen der allegorische, der sich zum Literalsinn geradeso verhält, wie die Seele zum Leibe (de migr. Abr. 93 [M. I, 450]), oder wie der Körper zu seinem Schatten (de confus. ling. 190 [M. I, 434]), also viel höher steht als jener. Der allegorische Sinn zieht sich durch das ganze Gesetz; denn „alles in ihm ist ein sichtbares Symbol von unsichtbaren Wahrheiten und eine Andeutung von unausgesprochenen Lehren“ (de special. leg. III, 178 [M. II, 329]). Der Wortsinn ist nicht viel mehr als eine Anpassung an das menschliche Bedürfnis. Dies geht daraus hervor, daß Num. 23, 19 gesagt wird: „Gott ist nicht wie ein Mensch“, während es Deut. 1, 31 und 8, 5 heißt: „Wie ein Mensch erzieht er seinen Sohn.“ Da Gott mit einem Menschen nicht verglichen werden kann, so bringt nur die erste der beiden Aussagen die volle Wahrheit zum Ausdruck. Sie wendet sich an diejenigen, welche von Gott jede geschöpfliche Bestimmung fernhalten, die ihm nur ein Sein, nicht eine Gestalt zuschreiben, also an die Gebildeten und Denkenden. Mit der zweiten Schriftstelle bequemt Moses sich den Anschauungen der Schwächeren an, denen es unmöglich ist, von Gott sich eine richtige Vorstellung zu machen. Diesen gegenüber ist Moses wie ein verständiger Arzt, der dem schwerkranken Patienten die Wahrheit verbirgt, um ihn desto leichter zu heilen; denn unverständige Menschen müssen durch die Drohungen eines strengen Herrn auf dem rechten Wege erhalten werden, und deshalb wird ihnen Gott in der Art eines Menschen vorgestellt, welcher Verfehlungen rügt und bestraft. Der wahre Sinn der Stellen Deut. 1, 31 und 8, 5 ist also der allegorische, welcher dem Wortsinn der Stelle Num. 23, 19 entspricht (quod Deus sit immut. 53—69 [M. I, 281—283]);

de somn. I, 237 [M. I, 656])¹⁾. Mit Recht kann der Exeget, wenn er eine allegorische Erklärung gibt, sagen: Des Moses Lehre ist dies, nicht die meine (de opif. m. 25^a [M. I, 5]); denn Moses selbst erklärt, er sei nicht *εὐλογος* (Ex. 4, 10), d. h. sein Sinn sei nicht darauf gerichtet, schöne Worte zu sagen, sondern er strebe nach der vollen Wahrheit, welche in der Allegorie zum Ausdruck komme (de sacrif. Ab. et Caini 12 [M. I, 166]). Daher verwahrt sich Philo dagegen, daß man die von ihm vorgetragenen Deutungen als seine Erfindung ansehe, da sie doch in der hl. Schrift selbst enthalten seien (de somn. I, 172 [M. I, 646]).

Weil beide Arten des Schriftsinnes, sowohl der Wortsinn als auch der allegorische, vom hl. Verfasser beabsichtigt sind, so gehen sie nebeneinander her, ohne sich zu stören. Nach dem Wortsinn sind Adam und Eva die ersten Menschen (de opif. m. 134. 151 [M. I, 32. 36]); nach dem allegorischen Sinn sind sie Vernunft und Sinnlichkeit (leg. alleg. II, 24 ff. [M. I, 71]). Nach dem Wortsinn sind die Patriarchen Männer, nach der Allegorie Seelenzustände (de Abr. 52 [M. II, 9]). Nach dem Wortsinn ist Simeon der grausamste der Brüder Josephs (de Josepho 176 [M. II, 66]); nach der Allegorie ist er Symbol des Lernenden (de ebr. 94 [M. I, 371]). Nach dem Wortsinn wird Joseph von seinen Brüdern grundlos beneidet und unschuldig verfolgt (de Josepho 5. 6 [M. II, 42]); nach der Allegorie tun seine Brüder recht daran, daß sie ihn hassen und bedrücken; denn er ist Symbol der nach irdischen Ehren verlangenden Seele (de somn. II, 93 [M. I, 671]). Immer aber muß wie für den Wortsinn so auch für die Allegorie der Schrifttext die Grundlage und den Ausgangspunkt bilden; denn dieser ist ja die Hülle, aus der der verborgene Sinn herausgeschält werden soll.

Weil der höhere Sinn wohl im Texte enthalten ist, aber nicht auf der Oberfläche liegt, so ist er schwer zu finden, und es bedarf, abgesehen von der göttlichen Erleuchtung, tiefen Eindringens in die Schrift, um ihn zu ermitteln (leg. alleg. III, 147 [M. I, 116]). Er ist daher auch nur für wenige bestimmt (*ἡ δὲ ἐν ἀποκρύφῳ καὶ πρὸς ὀλίγους ἀπόδοσις* de Abr. 147 [M. II, 22]). In der Tat konnte eine derartige Auslegung, wie es die allegorische ist, über den Kreis der Gelehrten und Gebildeten, den sie sich in Alexandria vollständig erobert hatte, nicht hinausdringen; sie

¹⁾ Es ist dies derselbe Rechtfertigungsversuch der allegorischen Erklärung, wie wir ihm bereits bei Zeno begegnet sind; vgl. S. 6 f.

konnte der Natur der Sache nach nicht Gemeingut aller werden, weil dies die philosophische Unwissenheit der Menge verbot. Philo aber begnügt sich nicht damit, die allegorische Erklärung als ausschließliches Eigentum des Weisen in Anspruch zu nehmen, sondern behandelt sie geradezu als Geheimlehre und stellt sie in Parallele mit den griechischen Mysterien. Bevor er z. B. eine allegorische Deutung der im Pentateuch häufig erwähnten Bewohnungen gibt, beginnt er: „Nun wollen wir mit der Einweihung in die Mysterien (*τελεταί*) beginnen.“ Nachdem er die Allegorie angeführt, schließt er: „Dieses nehmet, ihr Eingeweihten (*μύσται*), mit reinem Ohr wie heilige Geheimnisse in eure Seele auf und teilet es niemandem der Uneingeweihten mit, sondern bewahret und behütet es bei euch wie einen Schatz, in dem nicht vergängliche Dinge, wie Gold und Silber, aufgestapelt liegen, sondern das Schönste aller Güter, Gotteserkenntnis und Tugend und als beider Frucht das Wissen“ (de cherub. 48 [M. I, 147]). Bei der Erklärung des Gesetzes, welches den unfreiwilligen Totschlägern eine sichere Zuflucht in den Levitenstädten verschaffte (Deut. 19, 5), sollen den Unmündigen die Ohren verstopft werden (de sacrif. Ab. et Caini 131 [M. I, 189]), und es ist keinem Uneingeweihten erlaubt, die mystische Deutung des Traumes, den Jakob vor seiner Rückkehr in die Heimat hatte (Gen. 31, 11—13), anzuhören (de somn. I, 191 [M. I, 649]). Daher wendet sich Philo so oft an die Eingeweihten, welche die hl. Geheimnisse vernehmen sollen (leg. alleg. III, 219 [M. I, 131] u. ö.).

Wenn man diese Mahnungen an sich betrachtet, so könnte man meinen, Philo habe seine allegorische Auslegung als Geheimlehre behandelt und sie der Öffentlichkeit gegenüber mit Zurückhaltung vorgetragen. Allein die angeführten Wendungen sind nichts anderes als alte Formeln, die den hellenischen Mysterien etwas Ähnliches an die Seite stellen sollten, was dem jüdischen Selbstbewußtsein schmeichelte. Daß zu seiner Zeit nicht an die Geheimhaltung der Allegorie gedacht wurde, beweisen seine eigenen Schriften; denn nicht nur in den streng allegorischen Abhandlungen, in denen er die genannten Formeln anführt, macht er von der allegorischen Erklärung Gebrauch, sondern auch in den an einen weiten Leserkreis sich wendenden historischen Schriften und in der Lebensbeschreibung des Moses. Nur insofern haben die Ausdrücke eine Bedeutung, als Philo will, daß die Allegorien nicht jedem Unverständigen und namentlich nicht Kindern mit-

geteilt würden, damit nicht „die Perlen vor die Säue geworfen“ würden und statt Vertiefung des Glaubens der Glaubenszweifel die Folge wäre.

Barnabas, Justin und Clemens Al. fassen den Wort- und den allegorischen Sinn und ihr gegenseitiges Verhältnis im wesentlichen ebenso auf wie ihr jüdischer Lehrer.

2. Barnabas.

Wie Philo, so unterscheidet Barnabas den Literalsinn und den allegorischen Sinn. Ersterer liegt offen zutage, letzterer, von Barnabas meist mit *γνώσις* bezeichnet, ist unter der Hülle des Buchstabens verborgen. Da er höher steht als der Wortsinn, so ist er auch nicht allen zugänglich, sondern nur jenen, welche sich über das Niveau der übrigen Menschen durch Einsicht und Tugend erheben, also denselben, welche Philo als „Eingeweihte“ bezeichnet. „Vernehmet, was die Gnosis darüber sagt: . . . Gepriesen sei unser Herr, ihr Brüder, der Weisheit und Einsicht in seine Geheimnisse (*τῶν κρυφίων αἰτιῶν*) uns verliehen hat. Es erzählt der Prophet eine Parabel des Herrn. Wer wird sie verstehen, wenn nicht einer, der weise und verständig ist und den Herrn lieb hat“ (6, 9. 10). Vorgänge, welche die hl. Schrift berichtet, sind als tatsächlich geschehen anzusehen. Wenn Personen genannt und handelnd eingeführt werden, so ist an wirkliche Personen und Handlungen zu denken. Aber Personen, Handlungen und Vorgänge deuten zugleich höhere Wahrheiten an. So war Abraham eine historische Person und nahm die Beschneidung wirklich vor; dieselbe aber ist zugleich ein Hinweis auf Jesum (9, 7). Jakob segnete Ephraim und Manasse; dies ist geschichtliche Tatsache. Ephraim und Manasse sind aber auch Typen der Christen und Juden: ersterer erhält beim Segen den Vorzug; denn die Christen sollen Erben des Bundes werden (13, 4ff.). In der Anerkennung des allegorischen Sinnes geht Barnabas sogar weit über Philo hinaus. Während dieser gerade bei den Gesetzen den Wortsinn beachtet und befolgt wissen will, steht Barnabas den alttestamentlichen Vorschriften und Zeremonien ebenso ablehnend gegenüber wie die von Philo bekämpfte Richtung unter den jüdischen Allegoristen, die den Wortsinn der Gesetze leugnete oder ihn doch als so unwesentlich betrachtete, daß die Erfüllung derselben nicht für nötig gehalten wurde. Die Gesetze, erklärt Barnabas, sind nicht „fleischlich“, in ihrem Wortsinn, zu verstehen, sondern müssen „geistig“, wie sie beabsichtigt sind, aufgefaßt werden. Sie sind

lediglich Einkleidungen höherer Wahrheiten. „Es ist nicht das Gebot Gottes, nicht zu essen (von unreinen Tieren), sondern Moses hat in geistigem Sinne (*ἐν πνεύματι*) gesprochen.“ Die Juden aber „verstanden es nach der Begierde des Fleisches, als handelte es sich um die Nahrung“ (10, 2. 9). Alle Gesetze hatten von Anfang an nur bildliche Bedeutung, und indem die Juden sie in ihrem Wortsinn befolgten, offenbarten sie, daß sie dieselben gar nicht verstanden. Der Bund, den Gott mit dem auserwählten Volke auf Sinai geschlossen hatte, war ja durch die Sünde der Abgötterei, deren sich die Juden sobald schuldig gemacht, von vornherein aufgelöst, was Moses selbst durch das Zerschlagen der Gesetzestafeln angedeutet hatte (4, 7. 8 vgl. 14, 1—5). Daß die Juden alle die gesetzlichen Bestimmungen, wie die Beschneidung, die Opfer, das Fasten, die Speisegesetze, trotz der deutlichen Mahnungen der Propheten, wie Deut. 10, 16: „Beschneidet eure Herzenshärtigkeit“, wörtlich auffaßten und beobachteten, kann Barnabas sich nur daraus erklären, daß sie von einem bösen Engel getäuscht wurden (9, 4). Das ganze Zeremonialgesetz beruht also auf einem großen Mißverständnis. Nicht sinnfällige Opfer verlangt Gott, sondern ein zerknirsches Herz (c. 2), nicht leibliches Fasten, sondern gute Werke (c. 3), nicht Beschneidung des Fleisches, sondern der Ohren und Herzen (c. 9), und die Juden dürfen sich dabei nicht einmal auf Abraham berufen, der als erster die Beschneidung vornahm; denn dieser hatte die geheime Absicht, durch dieselbe prophetisch auf Jesum hinzuweisen, was die Juden gar nicht verstanden haben (9, 7). Gott verlangt ferner nicht Enthaltung von dem Fleische gewisser Tiere, sondern Enthaltung von den Sünden, die durch jene Tiere symbolisiert werden (c. 10). In diesem geistigen Sinne hat auch David die Speisegesetze verstanden, was aus Ps. 1, 1 hervorgeht (10, 10). Die jüdische Sabbatfeier beruht gleichfalls auf Verkennung des göttlichen Willens (c. 15). Indes wird es sich Barnabas gefallen lassen müssen, wenn wir seine eigenen klaren, so weitgehenden Aussprüche etwas einschränken. Wenigstens den Ritus des Versöhnungsfestes mit dem Opfer der Böcke sowie das Opfer der roten Kuh erkennt er im Wortsinn an; denn wäre es unzulässig gewesen, die bei beiden Gelegenheiten vorgeschriebenen Zeremonien vorzunehmen und die Opfer wirklich darzubringen, was wir aus Kap. 2. schließen müßten, so hätte Gott auch nicht dadurch an das Kreuzesopfer Christi erinnern können. Nur indem die Opfer

tatsächlich vollzogen werden, waren sie Typen Jesu (Kap. 7 u. 8). Wenn mithin die Juden die Bestimmungen, die Moses über diese Opfer gegeben hatte, wörtlich auffaßten, so haben sie ihn richtig verstanden, obgleich sie vielleicht, da sie den Bund gebrochen hatten, an sich zur Ausführung der diesbezüglichen rituellen Vorschriften in den Augen des Barnabas nicht berechtigt sein mochten.

Der allegorische Sinn, wie er für die Christen sich darstellt, ist der reine und unverfälschte, da ihm die jüdischen Gesetzeswerke nicht beigemischt sind: *ὥς ἐν ἀπεργασίᾳ πιστεύσει ὁ λαός* (3. 6).

Wir begegnen also bei Barnabas derselben Überschätzung des allegorischen Sinnes zu ungunsten des Wortsinns wie bei Philo. Nur darin weicht er von seinem Lehrer ab, daß er den Wortsinn beim Zeremonialgesetz nicht anerkennt. Dieser Unterschied in der Auffassung erklärt sich aus der Lage, in der beide Schriftsteller sich befanden. Philo war ein gesetzestreuer Jude, dem Glaube und Sitte seines Volkes über alles ging. Das Judentum aber stand und fiel mit der Erfüllung des Gesetzes. Barnabas dagegen schrieb an eine Gemeinde, in der Heiden- und Judenchristen zusammenwohnten¹⁾. Nun ist es wahrscheinlich, daß mit dem Wiedererstarken des Judentums nach dem Falle von Jerusalem die Judenchristen sich versucht fühlten, die Heidenchristen zur Beobachtung des alttestamentlichen Gesetzes zu überreden. Ihnen tritt nun der Verfasser unseres Briefes entgegen, „auf daß wir nicht gleich Proselyten dem Gesetze der Juden anheimfallen“ (3. 6). In seinem Eifer, die Judenchristen in die ihnen gebührenden Schranken zurückzuweisen und die Heidenchristen vor der Neigung zum jüdischen Wesen zu bewahren, geht er aber, wie es bei der Polemik oft vorkommt, zu weit, indem er sich nicht begnügt zu sagen, der alte Bund sei mit dem Erscheinen Christi im Fleische außer Kraft gesetzt, sondern behauptet, er habe nie Geltung erlangt. Es sind also äußere Gründe, die den Barnabas zu seinem im christlichen Altertum von keinem kirchlichen Theologen mehr vertretenen, vom Neuen Testamente ebenso wie von Philo abweichenden Standpunkte geführt haben, und es gilt dies, ob man die Abfassungszeit des Briefes mit Funk²⁾ und Bar-

¹⁾ Funk, *Patres apostolici* ² I, S. XXVI. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Lit.* I, 95.

²⁾ *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen* II (Paderborn 1899) 77 ff. und *Patres ap.* ² (1901), XXV.

denhewer¹⁾ in das Ende des ersten Jahrhunderts verlegt, was wahrscheinlicher ist, oder mit Harnack²⁾ und Veil³⁾ die Zeit des Hadrian (die Jahre 130—131 bzw. 117—125) annimmt; denn wie der milde Nerva⁴⁾, so befolgte auch der in Selbsttäuschung befangene Hadrian wenigstens in der ersten Zeit seiner Regierung eine den Juden freundliche Politik, die diese mit neuen Hoffnungen erfüllte und sie ermutigte, mit allen Kräften um die Wiedererlangung der nationalen Selbständigkeit sich zu bemühen⁵⁾. Diese unternehmungslustige Stimmung der Juden mußte aber auch die Judenchristen beeinflussen, die ihre Abstammung von Abraham noch immer als einen Vorzug betrachteten und wünschten, daß die Heidenchristen mit ihnen das mosaische Gesetz beobachteten: denn nur die strengere Richtung der Ebioniten, die alle Christen auf das alttestamentliche Gesetz unbedingt verpflichten wollte, war zu der Zeit, als der Barnabasbrief abgefaßt wurde, aus der Kirche bereits ausgeschieden, als sich nämlich Thebutis nach dem Tode des Apostels Jakobus (63 n. Chr.), weil mit der Wahl des Simon zum Bischof von Jerusalem seine Hoffnung auf das Episkopat getäuscht wurde, von der Gemeinde trennte⁶⁾. Der milderen Richtung, die das Gesetz nur für sich befolgte, wurde noch von Justin (Dial. 47) das Heil nicht abgesprochen. Der Umstand aber, daß die letztere die Erhebung Bar-Kochbas nicht begünstigte, beweist nur, daß sie dessen politische Bestrebung, ein selbständiges jüdisches Reich zu errichten, nicht billigte, nicht aber, daß sie keine Neigung hatte, die Heidenchristen für die freiwillige Beobachtung des jüdischen Zeremonialgesetzes zu gewinnen.

¹⁾ Gesch. der altkirchl. Lit. I, 92 ff.

²⁾ Gesch. der altheistl. Lit. II, 1, S. 410 ff.

³⁾ In Hennekes Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen (Tübingen 1904), 235 ff.

⁴⁾ Dio Cassius Hist. Rom. 68, 1. Kirchenlexikon² VI, 1936.

⁵⁾ Unter Nervas Nachfolger Trajan erregten sie in Ägypten, Cyrene und Libyen einen weitgreifenden Aufstand, bei dem es auf die Wiedergewinnung des hl. Landes abgesehen war und der nur mit Mühe unterdrückt werden konnte. Fast gleichzeitig erhoben sie sich, wenn auch erfolglos, in Mesopotamien. Als sie nach dem strengen Regiment Trajans unter Hadrian, der Jerusalem wieder aufbaute, sich erholt hatten, erfolgte der Aufstand Bar-Kochbas (132 n. Chr.). Vgl. Kirchenlexikon² VI, 1936 und I, 1991 ff.

⁶⁾ Euseb. Hist. eccl. IV, 22. Vgl. Funk, Lehrbuch der Kirchengesch. (Paderborn 1907), 70.

3. Justin.

Auch Justin¹⁾ unterscheidet den Literalsinn und den allegorischen Sinn. Daß er der hl. Schrift einen Literalsinn zuerkennt, geht daraus hervor, daß er Heiden und Juden gegenüber oft den Wortsinn zur Grundlage seines Beweises macht. Er will „aus dem Wortlaut“ (*ἐξ ἀπὸ τῶν ἰῶν λόγων*) zeigen, daß der 109. Psalm auf Christus bezogen werden müsse (Dial. 33). Aus den Worten des Ps. 71 geht bestimmt hervor (*τῶν λόγων τοῦ ψάλμου διαρρήδην κηρυσσόντων*), daß der ewige König Christus gemeint ist (Dial. 34). Manche Stellen der Schrift sind so klar und deutlich, daß man sie nur zu hören braucht, um ihren Sinn zu verstehen (Dial. 56). Justin nimmt sogar in grobwörtlicher Auffassung von Deut. 8, 4 und 29, 5 an, daß während des vierzigjährigen Wüstenzuges infolge eines Wunders weder die Schuhe noch die Kleider der Israeliten sich abgenutzt hatten (Dial. 131). Auch glaubt er auf Grund der Prophezeiungen über den leidenden Messias, Jesus sei von unschönem Äußern gewesen (Dial. 15 u. ö.).

Außer dem Wortsinn enthält die Schrift nach Justin aber noch einen tieferen, geistigen Sinn. Alle alttestamentlichen Gesetze haben einen Wortsinn und mußten daher befolgt werden. Damit ist aber ihr Inhalt nicht erschöpft; es wohnt ihnen noch eine tiefere Bedeutung inne, indem sie, ganz allgemein gesprochen, die Juden belehren, bessern und dadurch zu Gott führen sollten. So ordnete Gott die Beschneidung an, um das auserwählte Volk zu ermahnen, seine Ungerechtigkeit und Herzenshärte abzulegen (Dial. 16, 19, 28). Daher kann derjenige keinen Anspruch darauf machen, die hl. Schrift zu verstehen, welcher beim Wortsinn stehen bleibt, ohne nach dem geheimen Sinn zu forschen. In diesen Fehler fallen die Heiden, welche nicht bedenken, daß Stellen wie Jes. 9, 6: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern Herrschaft ruht“, Jes. 65, 2: „Ich breitete meine Hände aus nach einem ungehorsamen und widersprechenden Volke“ u. a. symbolisch auf die Kreuzigung Jesu zu beziehen sind (Ap. I, 55; vgl. I, 35). Aber selbst die Juden dringen in den Sinn der Schrift nicht ein, da sie sich nur zu oft damit begnügen; die Gesetze fleischlich aufzufassen, sie in ihrem Wortlaut zu befolgen. So halten sie sich für fromm, weil sie das Gebot, am Osterfeste ungesäuerte Brote zu essen, beobachten;

¹⁾ Vgl. Grube, Die hermeneutischen Grundsätze Justins d. M. (Katholik 1880) I, 28 f.

daran aber denken sie nicht, daß ihr Herz voll Unreinigkeit ist, während doch der höhere Sinn jener Vorschrift gerade dazu mahnt, von den bösen Werken abzulassen. Sie erfüllen also das Gesetz nach seinem Buchstaben, nicht aber nach seinem Geiste.

Außer diesem allegorischen Sinn, der mit der Auffassung Philos sich deckt, hat das alttestamentliche Zeremonialgesetz noch einen zweiten Untersinn. Gibt der erste zumeist moralische Lehren, so ist der zweite typisch. Er weist hin auf Christus. „Und wenn ich alles andere, was von Moses angeordnet ist, aufzählen wollte, so könnte ich zeigen, daß es Typen, Symbole und Vorherverkündigungen des Lebens, Wirkens und Leidens Christi sowie der Schicksale seiner Gläubigen sind“ (Dial. 42). Da diese Stelle mit der Erklärung der hohenpriesterlichen Kleidung verbunden ist, so ist sie ein Beweis, daß Justin in dem mosaischen Gesetz auch einen typischen Sinn findet. So hat der ganze Opferkult den Zweck, die Juden vom Götzendienste abzuhalten (Literalsinn). Er sollte sie aber auch an ihre Sündhaftigkeit erinnern (moralischer Sinn) (Dial. 19. 22). Im typischen Sinne bedeutet speziell das Paschalamm den gekreuzigten Heiland (Dial. 40. 111); die beiden am Versöhnungsfeste darzubringenden Böcke sind Typen des leidenden und in der Herrlichkeit wiederkehrenden Jesus; das Opfer des Feinmehls, das dem gereinigten Aussätzigen vorgeschrieben war, ist ein Bild der Eucharistie (Dial. 40. 41).

Der geistige Sinn ist nach Justin auf die ganze hl. Schrift auszudehnen, so daß der Wortsinn nie allein steht. „Alles, was die Propheten gesagt und getan haben, haben sie in Gleichnissen und Vorbildern verhüllt“ (Dial. 90). Diese Ansicht ist nur eine Folge davon, daß er das Alte Testament ganz im Neuen Testament enthalten glaubte (Ap. I, 52). Das Alte Testament ist nach Justin mithin eine große Prophetie. Die realen Weissagungen, die in der Form der Geschichte oder unter der Hülle äußerer Gebräuche gegeben sind, sind immer dunkel; ihr Sinn ist also durch die allegorische Deutung herauszuschälen. Die verbalen Weissagungen, die in Worten auf den Messias und sein Reich hinweisen, sind oft klar; ihr Wortsinn ist dann der vom Propheten zunächst beabsichtigte. Zuweilen ist auch bei ihnen die Weissagung unter Bildern verhüllt und muß durch die Allegorie gefunden werden. Auf beide Arten von Prophetien weist Justin Dial. 114 hin. Aber auch bei den verbalen Prophetien, die schon in ihrem Wortsinn messianisch sind, ist neben diesem noch ein allegorischer

Sinn zu suchen, so daß nach Justin tatsächlich keine Stelle der Schrift des höheren Sinnes entbehrt. Ein Beispiel bietet er in der Erklärung der Weissagung des Zacharias: „Siehe! Dein König kommt zu dir, sitzend auf einem Lasttier und dem Jungen einer Eselin“ (Zach. 9, 9), und des sterbenden Jakob: „Bindend an den Weinstock sein Junges und an den Efeu das Junge einer Eselin“ (Gen. 49, 11). Die Erfüllung findet Justin in dem (Matth. 21, 1—7) berichteten Vorgange, daß Christus durch seine Jünger eine Eselin, die mit ihrem Füllen am Eingange des Fleckens Bethphage angebunden war, sich zuführen ließ und auf ihr seinen Einzug in Jerusalem hielt (Ap. I, 32; Dial. 53). Außer diesem Wortsinn aber hat die Stelle auch einen allegorischen Sinn. Das Junge, das noch kein Joch getragen, bedeutet nämlich die Heiden, die erst mit dem Evangelium Zaumzeug und Joch auf sich nehmen und bereit sind, alles um des ewigen Lohnes willen zu tragen. Die Eselin, die das Joch schon gewohnt ist, ist Symbol der Juden, die bereits das Joch des Gesetzes getragen haben und nun ebenfalls an Christum glauben sollen. Die Stellen weissagen also nach Justin, daß Juden und Heiden sich im Christentum zusammenfinden sollten (Dial. 53).

Auch der Verfasser der *Cohortatio ad Gentiles*, um diesen sogleich hier einzureihen, hält es für notwendig, in der Schrift überall außer dem Wortsinn den allegorischen Sinn zu suchen; denn „ohne allegorische Deutung (*ἐκτὸς νοσητικῆς θεωρίας*) kann von dem, was Moses gesagt hat, nichts klar erkannt werden“ (c. 29). Daß der Schriftsteller hier nicht den typischen Sinn im Auge hat, geht daraus hervor, daß er in demselben Kapitel den von Philo praktisch bei der Erklärung der Schöpfungsgeschichte angewandten Satz aufstellt, Plato habe seine Ideenlehre aus Moses geschöpft.

Da der allegorische Sinn der Schrift von den Propheten absichtlich unter der Hülle des Buchstabens verborgen worden ist (*ἐπιτεκαλυμμένως*), so bereitet er dem Verständnis viele Schwierigkeiten und ist infolgedessen nicht allen, sondern nur wenigen Bevorzugten zugänglich (Dial. 90. 112; Coh. ad Gent. 31). Um den Menschen entgegenzukommen und den Schleier, der das Geheimnis des tieferen Sinns verhüllt, etwas zu lüften, ließ Gott die Weissagungen, deren typischer Sinn nur schwach angedeutet war, von späteren Propheten näher erklären (Dial. 68). Trotzdem blieben noch viele Prophezeiungen unverständlich, bis Jesus, der Lehrer und Ausleger der Schrift, uns in ihre Geheimnisse einführte (Ap. I, 32; Dial. 76).

Lebenslauf.

Ich, Paul Heinisch, bin geboren am 25. März 1878 zu Leobschütz als Sohn des verstorbenen Färbermeisters Karl Heinisch und seiner Ehefrau Auguste geb. Schmehl. Nach fünfjährigem Besuche der Elementarschule begann ich Ostern 1889 meine Gymnasialstudien in Leobschütz und erhielt daselbst Ostern 1898 das Zeugnis der Reife. Hierauf studierte ich an der Universität Breslau sieben Semester katholische Theologie. Nach bestandenen Prüfungen trat ich im Oktober 1901 in das Fürstbischöfliche Alumnat in Breslau ein und erhielt am 23. Juni 1902 die Priesterweihe. Im August desselben Jahres wurde ich als Cooperator in Zauchwitz, Kr. Leobschütz, angestellt, in welcher Stellung ich mich noch jetzt befinde.

Während meiner Universitätsstudien hörte ich die Vorlesungen der Herren Professoren Dr. Koenig, Krawutzcky †, Laemmer, Nickel, Pohle, A. Schaefer, P. Scholz †, Sdralek, v. Tessen-Węsierski aus der katholisch-theologischen Fakultät und des Herrn Prof. Dr. Baeumker aus der philosophischen Fakultät und nahm teil an den seminaristischen Übungen bei den Herren Professoren Dr. Scholz, Nickel, A. Schaefer und Pohle.

Allen meinen hochverehrten Lehrern fühle ich mich zu großem Danke verpflichtet. Ganz besonders aber gedenke ich in tiefer Dankbarkeit auch an dieser Stelle des derzeitigen Dekans der katholisch-theologischen Fakultät, des Herrn Prof. Dr. Nickel, der meine Dissertation veranlaßt und bei deren Abfassung wie überhaupt bei meinem wissenschaftlichen Streben mich stets mit liebevollem Rat unterstützt hat.

